İbn Sînâ'nın Mirası

DIMITRI GUTAS

DERLEYEN
M. CÜNEYT KAYA

KLASİK

İbn Sînâ'nın Mirası

DIMITRI GUTAS

Derleme ve Tercüme

M. CÜNEYT KAYA

KLASİK

KLASİK
11. Kitap

DÜŞÜNCE
İslam Felsefesi 4

IBN SÎNÂ'NIN MİRASI

Dimitri GUTAS

DERLEME ve TERCÜME
M. Cüneyt KAYA

ISBN 975-8740-13-X

Birinci Basım Mart 2004

Yayın Hazırlık Mustafa Demiray
Tasarım/Kapak Salih Pulcu / H A Y A T
Baskı Cilt Kurtiş Matbaacılık

KLASİK

Millet Cad. Gülsen Ap. 19/9 34300 Aksaray İstanbul
Tel 0212. 589 15 76 Faks 0212. 589 15 48
www.klasikyayinlari.com
klasik@klasikyayinlari.com

SUNUŞ

Türkiye'deki İslâm felsefesi araştırmalarının tarihini geçen yüzyılın başlarına kadar götürmek mümkünse de İslâmî ilimlerin diğer dallarında olduğu gibi bu alandaki çalışmaların da hem nicelik hem de nitelik açısından ancak 1980'lerden sonra, özellikle de son on yıl içerisinde önemli bir gelişme gösterdiği bilinmektedir. Oryantalistlerin İslâm felsefesiyle ilgili çalışmalarının ise 19. yüzyılın ilk çeyreğinde başladığı düşünüldüğünde, ülkemizde bu alanda yapılanların henüz başlangıç düzeyinde olduğunu söylemek bir gerçeğin ifadesi sayılmalıdır. Her şeye rağmen günümüz Türkiye'sinde İslâm felsefe mirasını doğru bir şekilde anlayıp yorumlama ve geliştirip güncelleştirme yönündeki araştırmalar artan bir hızla devam etmektedir.

Bu konudaki çalışmalar iki aşamalı bir seyir takip etmek zorundadır: Birincisi, bize bu mirası bırakan filozoflara ait metinlerin tenkitli neşirlerinin yapılıp aslına sâdık bir şekilde Türkçeye tercüme edilmesi; ikincisi ise bu filozofların düşünce sistemlerinin tüm yönleriyle ortaya konulması. Bugün için Kindî'yi ve kısmen de Fârâbî'yi birer istisna olarak kabul edersek, birçok İslâm filozofunun temel eserlerinin henüz Türkçeye kazandırılmadığını görüyoruz. Bu konudaki eksikliğin tabiî sonuçlarından birisi de şimdiye kadar Türkiye'de henüz kapsamlı bir İslâm felsefesi tarihinin telif edilmediği gerçeğidir. Filozofların eserlerinin tercüme edilmesine yönelik faaliyetlerle eş-zamanlı olarak ilerleyecek tahlilî ve mukayeseli çalışmalar ise İslâm felsefesi birikiminin/geleneğinin bütün boyutlarıyla ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bunlar gerçekleştirilmeden, sağlıklı bilgilere dayalı ve önyargılardan arınmış, kâmil manada bir "İslâm felsefesi tarihi" yazmanın imkânsızlığı âşikârdır.

İbn Sînâ'nın Mirası adlı bu çalışmada, İslâm felsefe mirasının keşfi yönündeki çabalara küçük de olsa bir katkıda bulunmak amacıyla, Yale Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü başkanı Prof. Dimitri Gutas'ın özellikle İbn Sînâ'nın hayatı ve felsefesine dair sekiz makalesi biraraya getirilerek tercüme edilmiştir. İslâm felsefesi araştırmacılarının daha çok *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia* (New Haven 1975), *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden 1988), *Greek Thought, Arabic Culture* (London-New York 1998) ve *Greek Philosophers in the Arabic Tradition* (Aldershot-Hampshire 2000) adlı eserleriyle tanıdığı Dimitri Gutas, bu kitapta biraraya getirdiğimiz makaleleriyle, İbn Sînâ'yı merkeze alarak İslâm felsefesi mirasının daha sağlıklı ve doğru bir şekilde nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair özgün nitelikli ve ufuk açıcı görüşler ortaya koymaktadır.

Gutas'ın, 1987-2002 yılları gibi oldukça geniş bir zaman diliminde çeşitli dergi, ansiklopedi ve kitaplarda yayınladığı bu sekiz makalesindeki temel vurgusunu iki noktada toplamak mümkündür: (1) İbn Sînâ felsefesi muhteva ve yöntem açısından İslâm felsefesinin zirvesini teşkil etmektedir. (2) Gerek İbn Sînâ'nın gerekse yaklaşık 18. yüzyıla kadar İslâm dünyasında hakimiyetini sürdüren "İbn Sînâcı felsefe geleneği"nin metinler üzerinden izini sürmek, bize sadece bu geleneğin değil, bir bütün olarak İslâm felsefesi mirasının da doğru bir resmini sunacaktır. Bu iki temel tespit çerçevesinde, İbn Sînâ'nın hayatından başlayarak, onun sezgi ve düşünme kavramlarına dair görüşlerine kadar pek çok alanda, filozofun metinlerinden hareketle derinlikli ve kapsamlı değerlendirmelerde bulunan Gutas, yaptığı tahlillerle, İslâm felsefesi mirasına dâhil bütün metinlerin sağlıklı neşirleri yapılmaksızın İslâm felsefesini doğru bir şekilde anlamanın ve yorumlamanın mümkün olamayacağını tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır.

Bu kitapta biraraya getirdiğimiz makalelerde ön plana çıkan bir başka husus, Gutas'ın hem İbn Sînâ felsefesinin hem de genel olarak İslâm felsefesinin ele alınışı noktasın-

da yaygın kabullere karşı sergilediği eleştirel yaklaşımdır. Bu durum, Gutas'ın, "Meşrıkî Felsefe" bağlamında İbn Sînâ felsefesini mistik bir yoruma tâbi tutan yaklaşımlara yönelttiği eleştirilerde olduğu kadar, kitabın son makalesini oluşturan "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy"de, geçen yüzyılda bu alanda yapılan çalışmalara yönelik yaptığı eleştirel değerlendirmelerde de bâriz bir şekilde gözlemlenebilir. Özellikle İslâm felsefesinin çarpık bir şekilde ele alınmasının başlıca müsebbipleri olarak gördüğü ve "Oryantalist Yaklaşım", "İşrâkî Yaklaşım" ve "Siyâsî Yaklaşım" başlıkları altında ele aldığı yirminci yüzyıldaki İslâm felsefesi çalışmalarına dair eleştiri ve değerlendirmeleri, Türkiye'deki İslâm felsefesi araştırmacıları açısından büyük önem taşımaktadır. Bu üç yaklaşımın ürünü olan çok sayıda eserin, sahip oldukları arka plandan pek de haberdar olunmaksızın Türkçeye tercüme edildiği düşünüldüğünde, Gutas'ın eleştiri ve değerlendirmelerinin önemi bir kat daha artmaktadır.

Bu kitapta biraraya getirilen makalelerin ilk üçü müellifin tavsiyesiyle kitaba dâhil edilmiş, diğerlerinin seçimi ise tarafımızdan yapılmıştır. Ayrıca makalelerin sıralanması konusunda da müellifin görüşleri dikkate alınmıştır. Çeviride, metinlerin orijinallerine olduğu kadar Türkçeye sadâkat de daima göz önünde bulundurulmaya çalışılmış, ancak Türkçeye sadâkat uğruna, müellifin amacını ve metnin inceliklerini belirsizleştirecek/bulanıklaştıracak bir üsluptan da kaçınılmıştır. Bunun tek istisnasını, Gutas'ın son iki makalede "İslâm Felsefesi" tabiri yerine kullandığı "Arabic Philosophy" kavramının tercümesi oluşturmaktadır. Bu konuda *din* değil, *dil* merkezli bir yaklaşımı benimseyen Gutas, "Islamic Philosophy" tabiri yerine "Arabic Philosophy" ifadesini kullanmakta, ancak bununla ırkî anlamda bir "Arap Felsefesi"ni değil, bu felsefe içinde kaleme alınan eserlerin kâhir ekseriyetinin Arapça oluşundan hareketle "Arapça Felsefe"yi kastetmektedir. Ne var ki, "Arapça Felsefe" ifadesinin, özellikle "tarih, tarihyazımı, tarihçi" gibi kelimelerle oluşturduğu tamlamalarda, Gutas'ın kasdettiği anlamın dışında

birtakım manalara geldiği gerçeği karşısında, müellifin de muvâfakatı alınarak, bu ibarenin "Arap Felsefesi" şeklinde tercüme edilmesi yoluna gidilmiştir.

Gerek metin içinde gerekse dipnotlarda, anlaşılması güç bazı noktaları açıklama, ilave bilgi ve bibliyografik katkı türünden tarafımızdan konulan notlar { } içinde gösterilmiştir; bunun dışında kalan normal veya köşeli bütün parantezler müellife aittir. Gerekli yerlerde müellifin kullandığı İngilizce orijinal kavrama da parantez içinde italik olarak yer verilmek sûretiyle, tercüme konusunda zihinlerde oluşabilecek soru işaretleri giderilmeye çalışılmıştır. Müellifin atıfta bulunduğu kaynaklar arasında Türkçeye tercüme edilmiş olanların tam künyelerine de hem metin içinde geçtikleri yerlerde hem de kaynakçada işaret edilmiştir.

On beş yıllık bir süreç içinde farklı kitap ve dergilerde yayınlanmış olan bu makalelerin her birinde değişik bir kaynak gösterim sistemi kullanıldığından, kitap içinde bu konuda bir tutarlılık sağlamak amacıyla bütün dipnotlar tekrar gözden geçirilerek kaynak gösterim biçimleri ortak hale getirilmiş ve bu dipnotlardan hareketle İbn Sînâ çalışmaları için oldukça önemli ve yararlı olacağını düşündüğümüz kapsamlı bir kaynakça oluşturularak kitabın sonuna ilave edilmiştir.

Metinlerde geçen Arapça şahıs ve eser adlarının yazımında bugün Türkçede yaygın olarak kullanılan usûle riâyet edilmiş, fakat Batı'da neşredilen Arapça eserler sözkonusu olduğunda, kaynaklara ulaşmayı kolaylaştırmak amacıyla eserlerin orijinal imlâları korunmuştur. Bunun yanında müellifin tercümesini vermediği İtalyanca ve Fransızca ibarelerin tercümelerine yer verilmiş ve "İbn Sînâ'nın Hayatı" başlıklı ilk makaleye, filozofun yaşadığı coğrafyayı gösteren bir harita eklenmiştir. Ayrıca kitabın sonuna İbn Sînâ'nın eserlerinin Türkiye'de yapılan neşir ve tercümelerine dair hazırladığımız bir liste ile şahıs, eser ve yer adlarını gösteren bir dizin ilave edilmiştir.

Bu kitabın hazırlık sürecinde pek çok kimsenin teşvik, destek ve yardımını gördüm. Öncelikle sayın Dimitri Gutas'a

teşekkürü bir borç biliyorum. Kendisine bu kitap projesini açtığımda çok lütufkâr davrandı. Kitaptaki iki ve üç numaralı makalelerin fotokopilerini Amerika'dan gönderdiği gibi elektronik posta yoluyla yaptığımız yazışmalarda, metinlerde karşılaştığım her türlü problemi çözme konusunda da son derece yardımcı oldu. Ayrıca değerli tashih ve teklifleriyle, metinlerin daha doğru bir şekilde anlaşılıp tercüme edilmesi konusunda büyük katkılarda bulunan Dr. Rahim Acar ile değerli dostum Halit Özkan'a da müteşekkirim. Kitabın son makalesini temin etmeme vesile olan ve tercüme sırasında karşılaştığım zorluklarda her zaman yardımına başvurduğum sevgili ağabeyim Dr. Eyyüp Sait Kaya'ya da medyûn-ı şükrânım. Bu kitabın gün yüzüne çıkmasında, gerek teklif ve tashihleriyle gerekse teşvikleriyle her zaman yanımda olan değerli dostlarım Dr. Sami Erdem ile Mustafa Demiray'a da teşekkür ediyorum. Son olarak, başta Akif Emre olmak üzere, eserin yayınlanması konusunda büyük emek sarfeden Klasik çalışanlarına müteşekkirim.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

M. Cüneyt Kaya

Fatih, Şubat 2004

ÖNSÖZ

Bu kitap, geçen on beş yıl içinde ortaçağ Arap felsefesi ve özellikle de bu felsefenin en önemli temsilcisi durumundaki İbn Sînâ hakkında yazdığım makalelerin Türkçe tercümelerini biraraya getirmektedir. Aslında bu makaleler, İbn Sînâ'nın felsefesine ilişkin daha önceki bir çalışmama[1] dayanmakta olup onu tamamlayıcı niteliktedirler. Bütün bu çalışmaların tek bir amacı bulunmaktadır: İbn Sînâ felsefesinin muhteva ve önemini hem bir felsefe olması açısından kendi içinde anlamak hem de bu felsefenin genel olarak ortaçağ Arap felsefesi içindeki yerini ortaya koyabilmek. Araştırma konusu Arap felsefesi olduğunda -dışarıdan bakan birisinin bile kolayca farkedebileceği ve bu sebeple de ayrıca anlatmaya gerek bulunmadığı üzere-, bu amacın peşinden gitmek ve onu gerçekleştirmek hiç de kolay bir iş değildir. Bunun sebebi, Arap felsefesinin, tarihî ve felsefî olarak doğru ve sıhhatli bir şekilde anlaşılmasını engelleyen çok sayıda önyargı ve yanlış anlamayla malul olmasıdır. Bütün bu engeller, daha bu alanda çalışmaya başlamadan önce, ona verilen isimlerde kendini göstermektedir: "İslâm felsefesi", "Arap (ya da Fars veya Türk) felsefesi" veya "Arapça (ya da Farsça veya Türkçe) felsefe". Bu ifadelerin hepsinde araştırma konusu tek bir şeydir: Ortaçağ İslâm dünyasında gerçekleştirilen felsefî faaliyet. Burada farklı olan tek şey, sözkonusu araştırma alanına atıfta bulunurken kullanılan isimlerdir. Dolayısıyla okuyucunun, bu ifadelerin benim tarafımdan nasıl anlaşıldığı ve kullanıldığı hususunda açık bir fikre sahip olması gerekmektedir.

••••••

1 Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* [Islamic Philosophy and Theology, 4], Leiden: Brill, 1988.

"İslâm felsefesi" kavramı, hem diğer dillerde hem de özellikle Türkçede en yaygın biçimde kullanılan kavramdır. Bu ifadedeki "İslâm" sıfatı muğlaktır ve biri doğru, diğeri yanlış olmak üzere, en az iki şekilde anlaşılmaya müsaittir. Şayet buradaki "İslâm" genel olarak İslâm medeniyetine veya İslâm dünyasına atıfta bulunacak şekilde anlaşılırsa -bu durumda "İslâm felsefesi, İslâm medeniyetinde veya İslâm dünyasında gelişen ve gerçekleştirilen felsefî faaliyet" anlamına gelecektir- bu doğru bir anlamdır; çünkü bu ifadedeki "İslâm" ya coğrafî ya da kültürel bir çağrışıma sahiptir. Bu anlamıyla "İslâm felsefesi" tabiri, Avrupa ülkelerinde ortaya konan felsefî faaliyet anlamındaki "Avrupa felsefesi" ifadesine benzemektedir. Ne var ki, uluslararası tartışma düzeyinde, "İslâm"ın münhasıran dinî bir kavram olarak siyasî söyleme hâkim olmaya başladığı günümüzde (2004), insanların aklına ilk olarak gelen şey, "İslâm"ın yukarıda ifade edilen kültürel anlamı olmamaktadır ve bu sebeple de "İslâm felsefesi" kavramının kullanılması pek uygun gözükmemektedir. Diğer yandan "İslâm felsefesi" kavramındaki "İslâm" sıfatı, din olarak İslâm'a ve onun ihtiva ettiği bütün dinî öğretilere atıfta bulunacak şekilde anlaşılırsa, kavramın bu kullanımı yanlış olacaktır; çünkü İslâm dünyasındaki felsefe, İslâm dinine ait bu özel muhtevayı bünyesinde barındırmamaktadır. Bunun sebebi, hem İslâm dünyasındaki felsefenin belirli kaynaklarında hem de bu felsefenin geçirdiği sonraki gelişmelerde bulunabilir. Bu hususu şu şekilde açıklamak mümkündür:

İslâm dünyasındaki felsefî faaliyet, Yunan felsefesinin milâdî 6. yüzyılın sonlarındaki son safhalarının doğrudan bir devamı veya daha doğrusu, onun ihyâsı niteliğindedir. Bu felsefe daha sonraları Arapça olarak hem Latin Batı'ya aktarılmış hem de İslâm dünyasında kendi dinamiğiyle gelişimini sürdürmüştür. Dolayısıyla İslâm dünyasındaki felsefe, genel felsefe tarihinin bir parçası durumundadır. Antikite'nin sonuna kadar hayatiyetini sürdüren ve daha sonra Arapçaya aktarılan iki temel felsefî sistem bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Eflâtun'un (m.ö. 427-347) felsefesinin özellikle Plotinus (ö. 270) ve Proklus'un (410-485) eserlerin-

de yeniden ifade edilmiş şekli durumundaki *Yeni-Eflâtunculuk*; diğeri de Aristoteles'in (m.ö. 384-322) eserlerinin, milâdî 2 ve 6. yüzyıllar arasında, çoğunlukla Yeni-Eflâtuncu düşüncenin etkisi altında eserlerini kaleme alan şârihler tarafından anlaşılıp yorumlamasıyla oluşan *Aristotelesçilik*tir. Her hâlükârda, yedinci yüzyılın başlarında Yunanistan'da hayatiyetinin sona erdiği anlaşılan bu felsefî etkinliğe, iki yüzyıl sonra, erken Abbâsî hanedanının (750-1000) hüküm sürdüğü dönemde Bağdat'ta, daha büyük bir entelektüel ve sosyal hareketin, yani Yunancadan Arapçaya yapılan tercüme hareketinin bir parçası olarak, Arap bilim adamı ve düşünürü Kindî (ö. yaklaşık 870) tarafından yeniden hayat verilmiştir.[2] Kindî'nin çabasını yönlendiren şeyin, kendi zamanındaki kelâmî tartışmalara, delillendirme noktasında, matematik ve geometridekine benzer bir kesinlik/kat'iyet kazandırma arzusu olduğu anlaşılmaktadır ki, Proklus ve Aristoteles'in felsefelerinin buna sahip olduğu düşünülmekteydi.[3] Bu felsefenin hem bir öğretiler bütünü hem de bir metodoloji olarak Bağdat toplumunun entelektüel hayatına girişi, derinden hissedilen bir ihtiyaca verilen bir cevaptır ve bu, düşüncenin entelektüel modellerine uyum göstermiştir. Sözkonusu felsefenin Bağdat'ı hemen etkisi altına alması ve bir buçuk asırdan daha az bir sürede İslâm dünyasının en uzak köşelerine, Endülüs'ten, İbn Sînâ'nın felsefe tahsili gördüğü Buhâra'ya kadar ulaşması bu hususu doğrulamaktadır. Bir İslâm toplumunun içinde felsefenin bu şekilde yeniden doğuşu -ki vahye dayanan bir din, o toplumda sadece hâkim bir ideolojiden ibaret olmayıp, aynı zamanda şahsî, sosyal ve siyasî hayatın temellerini biçimlendiren bir işleve de sahiptir- sözkonusu felsefenin son de-

••••••

2 Bu hareketin sosyal ve tarihî boyutlarını tüm ayrıntısıyla *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu* (çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003) adlı eserimde tahlil ettim.

3 Bu, Alman meslaktaşım Gerhard Endress'in onuruna hazırlanan bir kitapta yayınlanacak olan makalemde ileri sürdüğüm bir iddiadır: "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindî". Felsefenin Arapçada kendisine yeniden hayatiyet alanı bulmasının sebeplerine dair teorimin doğru olup olmadığı bir yana, gerçek olan -ve burada bizim amacımız için önemli olan- şudur ki, bütün deliller, Bağdat entelektüel hayatını bu felsefeyle tanıştıran kimsenin Kindî olduğunu göstermektedir.

rece önemli bir özelliğini gözler önüne sermektedir: Bu felsefe, daha başlangıcından itibaren, o sırada teşekkül sürecinde olan İslâmî ilimleri *tamamlayıcı* nitelikte görülmüş ve bir dereceye kadar, bütün bu ilimleri içeren ve onları açıklayan bir düşünce sistemi olarak telakkî edilmiştir. Aslında bu, felsefenin, Hıristiyanlığın doğuşundan sonra antik dünyadaki mevkiiyle taban tabana zıt bir görüntü çizmektedir. Sözkonusu dönemde felsefe, Hıristiyanlar tarafından bir düşman olarak algılanmıştır. İslâm dünyasında gelişen felsefe ise, başlangıcından itibaren mâhiyeti bakımından geleneksel İslâmî ilimlerden farklı bir düşünce sistemi olarak kabul edilmiştir.

Bu noktada, yukarıdaki ayırımı iyi yapabilmek oldukça önemlidir. Felsefenin özel olarak İslâm'ın öğretilerini muhtevî olmadığını söylerken bununla, onun İslâm karşıtı olduğunu veya kendisini İslâm vahyinin tarihî sürecinin dışında gördüğünü kasdediyor değilim. Ayrıca böyle bir şeyi iddia etmek oldukça saçma olurdu, çünkü hiçbir düşünce sistemi, kendisini yaratan ve hayatiyetini sürdürmesini sağlayan toplumu aşabilecek özelliklere sahip değildir. Felsefe ve özellikle de İslâm dünyasındaki en başarılı filozof olan İbn Sînâ'nın felsefesi, toplum içinde belirli bir işleve sahip olan dinî gerçeklikler konusunda son derece duyarlıdır ve bu gerçeklikleri de kapsamına almak sûretiyle onları açıklamaya çalışmıştır. Ancak bunu yaparken, dini evrensel ve teorik bir düzlemde tartışmıştır ve dinî olarak isimlendirilebilecek belirli hususları ele aldığında da bunlar sadece İslâm'a ait meseleler olmamıştır. Dolayısıyla İslâm dünyasındaki felsefe, özel olarak Kur'ânî bir çerçevede değil, daha geniş bir planda monoteist bir çerçevede faaliyetini sürdürmüştür. Mesela Plotinus'un sistemi ve hatta Eflâtun'un *Timaios*'undaki "demiurge" tarafından yaratılış efsanesi de aynı ölçüde monoteist niteliktedir. Bu konunda verilebilecek daha iyi bir örnek nübüvvet meselesi olabilir. Felsefe, peygamberliği tarihî bir gerçeklik olarak kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda onun zorunlu olduğunu ispat ederek, peygamberin ilâhî bilgiye ulaşmasını sağlayan epistemolojik süreci açıklamıştır. Fakat felsefe, sözgelimi, Hz. Muhammed'in

peygamberliği konusunu tartışmamıştır, çünkü bu konu kelâmın vazifesiydi. Kelâm, Hz. Muhammed'in peygamberliğini, onun misyonuna dair rivayetlerin tarihî sürekliliği ve Kur'ân'da, inanmayanlara yönelik benzer bir kitap getirmeleri konusundaki meydan okuma (*tasaddî*) kavramını delil olarak kullanmak sûretiyle ispatlarken, felsefe ise peygamberin aklî güçlerini Aristoteles'in *De Anima* kitabı çerçevesinde tahlil ederek genel anlamda peygamberin ilâhî bilgiye nasıl ulaştığını kanıtlamıştır. Felsefe, kendi gelenek ve arka planı çerçevesinde ispatladığı genel geçer dinî yaklaşımları kapsamına alırken, kelâm ise İslâm dinine ait öğretileri savunma yoluna gitmiştir. Bu sebepledir ki, İslâm dünyasındaki felsefe bir "İslâm felsefesi/İslâmî felsefe" değildir. Şayet bir kimse bu anlamda bir İslâm felsefesinden bahsedecek olursa, hakkında konuştuğu şey, felsefe değil, kesinlikle İslâm kelâmıdır.

Felsefenin bu durumu, İslâm dünyasındaki bilimlerle karşılaştırıldığı zaman daha iyi anlaşılabilir. Matematik ve astronomi gibi bilimler, çoğu zaman İslâmî bağlam içinde ortaya çıkan problemleri çözmekle meşgul olmuşlardır: Kıblenin tayini, namaz vakitlerinin belirlenmesi, Ramazan'ın başlangıcının tespiti için hilalin gözetlenmesi vs.[4] Fakat bu problemlerin çözümünde kullanılan matematik ve astronomi, hakikatte herhangi bir "İslâmî" muhtevâya sahip değildi ve böyle olmaları da düşünülemezdi, çünkü matematik matematiktir ve matematikle uğraşan ilim adamının hangi dine mensup olduğunun herhangi bir önemi yoktur. Aynı şekilde felsefede tartışılan bazı meseleler, yukarıda da işaret ettiğim üzere, İslâm toplumunda gerçekleştirilen felsefî faaliyet neticesinde ortaya çıkmış meselelerdir, ancak tartışmada kullanılan delillendirmenin gerçek şekil ve içeriği münhasıran İslâmî değildir. İşte bu sebepledir ki, ortaçağ İslâm dünyasındaki felsefe, her dinden filozofların faaliyet gösterdiği bir alan olmuştur. Bu felsefenin temsilcileri sade-

••••••

4 Bu konudaki çalışmaların en güvenilir derlemesi için bkz. David A. King, *In Synchrony with the Heavens: Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization*, c. I: The Call of the Muezzin, Leiden: Brill, 2004.

ce Müslümanlar değildi, bunlar arasında Hıristiyanlar (Fârâbî'nin hoca ve talebelerinin de bulunduğu Bağdat Aristotelesçileri), Yahudiler (Isaac Israeli, Musa b. Meymûn vs.) ve hatta putperestler (mesela Sâbit b. Kurre gibi Sâbiîler) bile bulunmaktaydı.

İslâm dünyasındaki felsefî faaliyete atıfta bulunmak üzere başlangıçta sıraladığım diğer iki ifade ise ırk veya dil merkezli tanımlamalardır. Bunlardan birincisi, yani felsefeyi, "Arap" (ya da İran veya Türk) felsefesi şeklinde ırkî özellikleri ön plana çıkartarak isimlendirmek son derece hatalı ve yanlış yönlendiricidir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, İslâm geleneğinde yüzlerce filozofun aynı ırkî gruba mensup olmadığı, İslâm dünyasındaki tüm ırkî unsurlardan gelen (Araplar, Türkler, İranlılar, Berberîler, Hintliler vs.) filozofların bulunduğu tarihî bir gerçektir. İkinci olarak akıldan çıkarmamamız gereken husus ise, görece yeni ve özellikle Avrupa'ya ait bir kavram olan "milliyetçilik" telakkîmizin, klasik İslâmî dönemde fertlerin kendilerini tanımlamalarına karşılık gelmediğidir. O zamanlar insanlar kendilerini ırkî arka planlarıyla değil, kabîle, aile, şehir, kasaba ve hatta dinleriyle tanımlamaktaydılar. Bundan dolayı bugün biz, belirli bir müellifin ırkî arka planı hakkında çoğunlukla pek bir bilgiye sahip değilizdir. Bu sebeple tarihî şahsiyetlere kendi tanımlama kategorilerimizi zorla kabul ettirmekten kaçınmalıyız.

Diğer yandan İslâm dünyasındaki felsefenin dil merkezli olarak tanımlanması ise, felsefî metinlerin kâhir ekseriyetinin Arapça kaleme alınması sebebiyle tasvirî düzeyde olduğu kadar, meselenin özü açısından da doğru bir tanımlamadır. Arapça, Kur'ân'ın dili olmasının yanında, erken Abbâsî yöneticilerinin tasarladıkları sosyal politika sayesinde kültürün de uluslararası dili olma özelliğini kazanmıştır. Erken Abbâsî yöneticilerinin bu politikası, imparatorluğun farklı unsurları arasında, dinden daha geniş bir uygulama alanına sahip bir uyum ve birliktelik sağlamaya yönelikti. Şüphesiz İslâm, bir din olarak bu imparatorluğun temelini oluşturuyordu, ancak İslâm'ın imparatorluğun bütün unsurlarına uygulanabilirliği, özellikle Müslümanların yönetimi altında

olan insanların büyük çoğunluğunun Abbâsîlerin ilk birkaç yüzyılında gayrimüslimlerden (ve tabiî ki, Arap olmayan unsurlardan) oluştuğu düşünüldüğünde, oldukça zordu. İşte bu sebepten ötürü Abbâsî yöneticileri bilinçli bir şekilde, Arapçayı herkesin katılabileceği ve kendi faaliyetini yürütebileceği birleştirici bir unsur haline getirdiler.[5] Sonraki dönemde, yani Farsça felsefî eserlerin yazılmaya başlandığı dönemde (ki bu İbn Sînâ ile başlamaktadır), aynı sebepten ötürü bir Farsça felsefeden bahsedilebilir; ancak sözkonusu dönemde Farsça felsefî eserler yazılmasına rağmen, tüm teknik terminoloji ve söylem şekli Arapça olarak varlığını sürdürmüştür (aynı şey Osmanlı Türkçesi için de söylenebilir). Bu anlayışla ben, İslâm dünyasında kaleme alınan felsefeyi "Arapça felsefe" olarak isimlendiriyorum. Ne var ki, "Arapça felsefe" ifadesi, Türkçede bazı zorluk ve muhtemel yanlış yorumlara yol açtığından, elinizdeki bu eserde "Arap felsefesi" kavramı kullanılmıştır. Ancak okuyucu şu hususu aklından hiç çıkarmamalıdır ki, kitap boyunca bu ifadeyle kasdedilen şey etnik bir grup değil, her zaman için dildir. Dikkat edildiği üzere bu önsöz boyunca da tasvirî ve daha doğru bir tanımlama olarak "İslâm dünyasındaki felsefe" ifadesini kullandım. Aslında bu ifadeden de daha doğru ve güzeli "İslâm dünyasında Arapça ve Farsça kaleme alınan felsefe" şeklindedir. Ancak bir metinde böylesi bir ifadeyi devamlı sûrette kullanmak üslup açısından imkânsızdır.

Burada, yukarıda milliyetçilikle ilgili yaptığım açıklama çerçevesinde bir gözlemde daha bulunmak istiyorum. İbn Sînâ'nın biyografisine dair elinizdeki kitabın ilk makalesini okuyan dikkatli bir okuyucu, filozofun etnik kökeni hakkında (mesela anadili) herhangi bir şey söylemediğimi hemen farkedecektir.[6] Bunun sebebi, aslında çok basittir: Sözkonusu mesele hakkında herhangi bir tarihî bilgi bulunmamaktadır. Ne İbn Sînâ, kaleme aldığı otobiyografide, ne de

••••••

5 Bu meseleyle ilgili bkz. *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, s. 179-182.

6 Etnik kategorilerin, dilsel tanımlamalar dışında, tarihî araştırmaların amaçları açısından herhangi bir anlamı yoktur. Şayet bu etnik kategoriler kullanılsa, dilin yanında en başat faktör "kan bağı" olurdu ki, bu da tarihî değil ırkçı bir kavramdır. Aynı hususa *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*'ün girişinde de değinmiştim (s. 9).

Cüzcânî, İbn Sînâ hakkındaki biyografisinde bu konuda herhangi bir şey söylemektedirler. İbn Sînâ'nın söylediği tek şey, babasının Belhli olduğu ve annesiyle Efşene denilen köyde evlendiğidir -bu husus, ortaçağ İslâm medeniyetinde insanların kendilerini etnik kökenleriyle değil, başka şeyler yanında doğdukları yerle de tanımladıklarına dair yukarıdaki ifademi doğrulamaktadır. İbn Sînâ'nın ölümünün üzerinden bir asırdan fazla bir süre geçtikten sonra, filozofun otobiyografisini pek çok ilaveyle birlikte yeniden kaleme alan tarihçi Zahîruddin el-Beyhakî (ö. 565/1169), İbn Sînâ'nın annesinin isminin, Farsça bir isim olan Sitâre ("yıldız" anlamında) olduğunu belirtmektedir. Ne var ki, Beyhakî'nin pek de güvenilir bir tarihçi olmadığı herkes tarafından bilinen bir husustur. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın etnik kökeni hakkında herhangi bir güvenilir tarihî delile sahip değiliz. Tabiî ki, o dönemde Belh ve Buhâra'daki tahminî nüfus dikkate alınarak pek çok fikir ileri sürülebilirse de (bu yönde pek çok düşünce de ileri sürülmüştür)[7] bunlar spekülasyon olarak kalmaya ve tarihî gerçeği değil, yazarın önyargısını ifade etmeye mahkumdurlar. Benzer biçimde, küçük bir delil bile olmamasına rağmen, İbn Sînâ'nın sözde mistisizmi ve Şîîliği yönünde de tarafgir iddialarda bulunulmuştur (bkz. elinizdeki kitapta yer alan 3. ve 4. makaleler).

Bu kitapta biraraya getirilen makaleler, İbn Sînâ ve daha genel planda Arapça felsefe hakkında yapılan çalışmaları, onların gerçek değerinin ciddi bir şekilde farkına varılmasının önündeki en büyük engeli teşkil eden bu tür yanlış anlamalardan temizlemeye çalışmaktadır. Arapçadaki felsefî gelenek son derece zengin ve bir o kadar ileri düzeydedir. Ne yazık ki bu gelenek, elinizdeki kitabın yedinci ve sekizinci makalesinde de ele aldığım üzere, Doğu'da ve Batı'da yeteri kadar bilinmemektedir. Aynı şekilde İbn Sînâ da felsefe tarihi-

••••••

7 İbn Sînâ'nın milliyetini, filozofun sözde iskeletine ait bir kafatasını ölçmek sûretiyle ispatlamaya çalışan birtakım teşebbüsler bile bulunmaktadır. Bu tür teşebbüslerin arkasında, bir kimsenin "ırk"ının, onun iskeletinden hareketle tespit edilebileceği şeklinde bir teori bulunmaktadır! Bkz. Şaban Kuzgun, "İbni Sina'nın Hayatı ve Milliyeti", *İbni Sina (980-1037): Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen İbni Sina Kongresi Tebliğleri (14 Mart 1984)*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1984, s. 17-32.

nin en önemli ve en etkili filozoflarından birisi olup Aristoteles ve Descartes'le aynı çaptadır; ancak onun hakkında da hakettiği ciddiyet ve derinlikte çalışmalar yapıldığını söylemek zordur. Artık bu durum, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki genç nesil ilim adamları sayesinde değişmeye başlamıştır. Dileğim, bu kitabın, her yaştan Türk araştırmacılarını İbn Sînâ felsefesi ve bu felsefenin mirası üzerinde daha ileri düzeyde çalışmalar yapmaya sevkeden bir âmil olmasıdır. Gerek İbn Sînâ felsefesi, gerekse bu felsefenin mirası ancak bu sayede genel felsefe tarihi içinde hakettiği yeri alabilir.

Son olarak, bu makalelerin tercümelerinin yayını konusunda izin veren yayınevlerine ve kitabın yayın ve dağıtımını üstlenen Klasik'e teşekkür ediyorum. Ancak özellikle bu kitabın editörü ve makalelerin mütercimi olan sayın M. Cüneyt Kaya'ya olan derin ve içten minnettarlığımı belirtmek istiyorum, çünkü bu kitap varlığını ona borçludur. Böyle bir derleme kitap projesini ilk olarak kendisi düşündü ve böylesi zor metinleri büyük bir dikkat ve doğrulukla tercüme etmekle kalmadı, aynı zamanda kitaba bir harita, bir kaynakça ve bir de dizin ekledi. Onun çabaları sayesinde Türk okuyucular, sadece ortaçağ İslâm medeniyetinin değil, tüm zamanların en büyük zekâlarından birisi olan İbn Sînâ'yı daha iyi tanıma fırsatı bulacaklardır.

Dimitri Gutas

New Haven, Şubat 2004

KISALTMALAR

a.mlf.	: aynı müellif
aş.bkz.	: aşağıya bakınız
b.	: bin, ibn
bkz.	: bakınız
bsk.	: baskı
c.	: cilt
çev.	: çeviren
dğ.	: doğumu
dnş.	: danışman
ed.	: editör
EI^2	: *Encyclopaedia of Islam* (New Edition)
Fr.	: Fransızca
GAL	: *Geschichte der Arabischen Litteratur*
GALS	: *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*
h.	: hicrî
İng.	: İngilizce
krş.	: karşılaştırınız
m.ö.	: milattan önce
no.	: numara
nr.	: numara
nşr.	: neşreden
ö.	: ölümü, ölüm tarihi
s.	: sayfa
slt.	: saltanat süresi
sy.	: sayı
ş.	: şemsî
ts.	: yayın tarihi yok
v.dğr.	: ve diğerleri
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
vr.	: varak
vs.	: ve sâire
yk.bkz.	: yukarıya bakınız
y.y.	: yayın yeri yok
ZDMG	: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*
#	: paragraf
§	: paragraf

İÇİNDEKİLER

*İbn Sînâ'nın Hayatı**

Kaynaklar

İbn Sînâ'nın hayatı, onun çapındaki bir Müslüman âlime oranla hakkında daha fazla malzeme bulunmasına rağmen, sözkonusu malzemenin eleştirel bir şekilde ele alınmayışı açısından bir paradoks arzetmektedir. Anlaşılan o ki, {farklı kaynaklarda} yeniden ifade edilen ve üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulan otobiyografi ile Cüzcânî'nin biyografisinin varlığı, ilave kaynaklar üzerinde yapılacak ileri düzeydeki araştırmaları olduğu kadar, bu konudaki mevcut malzemenin eleştirel olarak tahliline başlamayı da engellemiştir. İlk defa İbn Ebî Usaybi'a tarafından 7/13. yüzyılın ortalarında yapılan değerlendirme, Müslüman ve Batılı ilim adamları için değerini hâlâ korumaktadır: İbn Sînâ "kendi şahsî durumundan bahsetmiş ve hayatını, başkalarının tekrar anlatmasına gerek bırakmayacak bir şekilde ortaya koymuştur" (*Kitâbu Uyûni'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, nşr. A. Müller, Kahire 1882-1884, c. II, s. 2).

İbn Sînâ'nın hayatına dair kapsamlı ve eleştirel bir çalışma, aşağıdaki dört kaynak öbeğini kullanmak durumundadır:

1. Otobiyografi/biyografi bileşkesi ve bunun esas metinleri ile bundan türeyen diğer metinler: İbn Sînâ'nın otobiyografisi, filozofun doğumundan, talebesi ve sâdık yoldaşı Ebû Ubeyd Abdü'l-Vâhid Cüzcânî ile karşılaşmasından sonrasına kadarki dönemi ihtiva etmektedir. Cüzcânî otobiyografiyi kaleme almış ve buna, İbn Sînâ'nın hayatının geri kalanını içeren biyografiyi eklemiştir (otobiyografi ya İbnü'l-Kıftî'nin belirttiği gibi [*Târîhu'l-hukemâ*, ed. J. Lippert, Leipzig 1903, s. 413] İbn Sînâ tarafından Cüzcânî'ye yazdırılmıştır, ya da Cüzcânî, orijinali İbn Sînâ'ya ait olan bir müsveddeden yazmıştır). Arapça olan bu bileşik orijinal metnin en az iki farklı nüshası bulunmaktadır. Biri, İbnü'l-Kıftî (s. 413-426) ve İbn Ebî Usaybi'a'nın (c. II, s. 2-9), eserlerinde İbn Sînâ'ya ayırdıkları bö-

••••••

* Dimitri Gutas, "Avicenna: Biography", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, London-New York 1989, c. III, s. 67-70.

lümlerde yer almakta, diğeri ise çeşitli yazma nüshalarda müstakil olarak bulunmaktadır ki, bu yazmalardan bazısı Farsça *Sergüzeşt* başlığını taşımaktadır. Bu iki nüshanın gerek Cüzcânî'nin metniyle ve gerek birbirleriyle olan ilişkisi tam anlamıyla belirgin değildir. *Sergüzeşt*'in nâşiri olan W.E. Gohlman ise onun orijinal metne daha yakın olduğunu düşünme eğilimindedir (Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, s. 6).

Cüzcânî'nin otobiyografi/biyografi neşri, İbn Sînâ'nın hayatına dair hikâye türünden sonraki tüm anlatıların tek kaynağını oluşturmaktadır. Rakip bir orijinal biyografinin var olup olmadığına dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır ve otobiyografi/biyografinin sonraki bütün yeniden ifade edilmiş şekilleri, Cüzcânî'ninkini -onun (ve İbn Sînâ'nın) kelimelerine sadâkat göstermede farklılık arzetseler de- sadece tekrar etmektedirler. Sözkonusu yeniden ifade edişler, sadece otobiyografi/biyografiye dâhil ettikleri çeşitli ayrıntılarla ayrılmaktadırlar ki, bu ayrıntıların her birinin, kabul edilmeden önce gerçeği ifade edip etmediği ispatlanmalıdır. İbn Sînâ henüz hayattayken (bakış açısına göre değişecek şekilde) olumlu veya olumsuz anlamda büyük bir şöhrete sahipti ve şüphesiz ölümünden hemen sonra da onun hakkında yine olumlu veya olumsuz anlamda menkıbevî (*hagiographic-demonographic*) hikâyeler yayılmaya başlamıştı. Bu gidişat, daha sonraki tarihlerde onu bir velî ve bir sûfî veya bir büyücü haline getiren popüler geleneğe kadar devam etmiştir.

Otobiyografi/biyografinin en önemli ve bazen yanlışlıkla müstakil bir kaynak olarak değerlendirilen yeniden ifade edilmiş şekli, Zahîruddîn Ebu'l-Hasen Beyhakî'nin *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*'si içinde bulunmaktadır. Beyhakî, otobiyografiyi üçüncü şahıs ağzıyla yeni bir şekle sokmuş, biyografiyi cüz'î oranda yeniden ifade ederek, çoğu bibliyografik mâhiyetteki belirli ayrıntıları hazfedip başka bazı unsurlar ilave etmiştir. Şâfi' neşrinde (Lahor 1935) yararlı bir şekilde çift paranteze alınan bu ilaveler, büyük oranda otobiyografi kısmında olup, bilgi verici (bahsedilen şahsiyetlerin isimlerini vermekte, tarihî olaylara atıfta bulunmakta), bibliyografik (İbn Sînâ'nın kaybolan bazı eserlerinin âkıbetini bildirmekte), suçlayıcı (İbn Sînâ'yı, şarap {*hamr*} ve cinsel ilişkiye düşkün olan ve hükümdarların saraylarına sık sık giden ilk filozof olmakla suçlamakta) ve hikâye tarzındadır (mesela, Alâüddevle'nin kız kardeşi ile Gazneli Sultanı Mesud'un hikâyesi [s. 55-56] ve İbn Sînâ ile Reyli bir gencin hikâyesi [s. 59-61]). İbn Sînâ'nın bazı eserlerine dair verdiği bibliyografik malumat dışında bu ilave bilgilerin hiçbirine önem atfedilemez. Beyhakî'nin, İbn Sînâ'nın sözde sefâhetine dair gereksiz yorumları, İbn Sînâ'nın *Resâilü İh-*

vâni's-Safâ üzerinde çalışmayı âdet haline getirdiği şeklindeki, mevcut malzemeden hareketle yaptığı keyfî tahminleri ile hikâye tarzında sunduğu malzeme çok az bir güveni hakettiği gibi, belirli şahsiyetlerin isimleri hakkında verdiği bilgiler bile mutlaka sorgulanmalıdır. İbn Sînâ'nın annesinin ve henüz bir delikanlıyken kendisinden aritmetik öğrendiği manavın isimlerinin, Beyhakî'nin zamanına kadar yaklaşık 150 yıldan fazla bir süre niçin değişmeden geldiğini açıklayacak bir sebep bulunmamaktadır. Bu tür bilgiler popüler gelenek içinde sözlü olarak hayatiyetlerini sürdürmüş olsalar bile, kolayca yanlışlanabilme özelliğine sahiptirler.

Benzer bir eleştiri, Cüzcânî'nin otobiyografi/biyografi neşrinden türeyen metinlerdeki bütün ilave ayrıntılara da yöneltilebilir. Sözkonusu metinler, İbn Hallikân (*Vefeyâtü'l-a'yân*) ve Şehrezûrî'den (*Nüzhetü'l-ervâh*) İbnü'l-İmâd (*Şezerâtü'z-zeheb*) ve Hândmîr'e (*Habîbü's-siyer* ve *Düstûrü'l-vüzerâ*) kadar sonraki biyografi yazarlarının İbn Sînâ'nın hayatı hakkında yazdıklarından ibarettir.

Cüzcânî neşrinin el yazması nüshaları da, farkı kaynaklardan yapılan ilaveleri göstermektedir. Mesela, İbnü'l-Kıftî/İbn Ebî Usaybi'a nüshası, Viyana'daki el yazması nüshada (Ar. Mixt. 866, 8) Beyhakî'nin metniyle mezcedilmiştir (H. Loebenstein, *Katalog der arabischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, Vienna 1970, s. 212, no. 2430).

2. İbn Sînâ ve talebelerinin özel yazıları: Bu yazılar, İbn Sînâ'nın hayatının pek çok ayrıntısı hakkında güvenilir bir kaynak özelliği arzetmektedir. Bizzat İbn Sînâ ve çağdaşlarına ait eserlerin önsöz ve sonsözlerinde - hatta bazen eserlerin gövde kısımlarında- ve Cüzcânî'nin *eş-Şifâ*'ya yazdığı giriş de dâhil olmak üzere (*el-Medhal*, Kahire 1952, s. 1-4) filozofun talebelerinin benzer nitelikteki eserlerinde çok sayıda otobiyografik atıf bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın hayatı için neredeyse hiç kullanılmayan bu malzeme, kısmen filozofun *el-Mübâhasât* adıyla bilinen *Nachlass*'ında* -ki A. Bedevî bu eserin bir nüshasını neşretmiştir (*Aristû inde'l-Arab*, Kahire 1947, s. 119-249)- kısmen de müstakil olarak el yazması nüshalarda günümüze kadar gelmiş olup bu malzemenin çoğu hâlâ neşredilmeyi beklemektedir.

3. Tarihî çalışmalar: Prensip itibariyle İbn Sînâ'nın hayatı hakkında ekleyecekleri çok az bilgi olmasına rağmen bu tür çalışmalar, otobiyog-

* {*Nachlass*, Almancada "miras, tereke" gibi anlamlara gelmektedir. Gutas burada, *el-Mübâhasât*'ın, İbn Sînâ'nın ölümünden sonra talebeleri Behmenyâr ve İbn Zeyle tarafından derlenerek oluşturulmuş bir kitap olduğuna dikkat çekmektedir.}

rafi/biyografide atıfta bulunulan ya da zımnen işaret edilen sosyal ve siyasî pek çok olayın arka planını ortaya koyma noktasında oldukça yararlıdırlar.

4. Efsanevî ve menkıbevî hikâyeler: Bunlar İbn Sînâ'nın hayatına dair olmasa da, ölümünden sonra filozofun imajının, popüler gelenekteki dönüşümünü araştırma noktasında kaynak niteliğine sahiptirler. Filozofun sözkonusu imajı, İslâm dünyasının Farsça ve Türkçe konuşulan bölgelerinde, İbn Sînâ'nın otantik eserlerinin benimsenmesinde rol oynamıştır ve bu husus müstakil bir konu olarak çalışılmalıdır. Bu efsanevî malzeme içinde en yüksek mevkiye sahip olan, Nizâmî-i Arûzî'nin *Çehâr Makâle*'sidir (çev. E.G. Browne, London; bkz. indeks). Daha sonraki malzeme için ise bkz. A. Süheyl Ünver, "Şark Folklorunda İbn Sînâ Hakkında Yaşayan ve Kaybolan Efsaneler", *İbn Sînâ, Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar*, İstanbul 1955, s. 62-70.

Otobiyografinin Tahlili

İbn Sînâ'nın hayatının ilk dönemi hakkındaki tek bilgi kaynağımız otobiyografidir. Sözkonusu metnin gerçek gâyesi ise felsefîdir: İbn Sînâ, hayatının ilk dönemleri hakkında ayrıntılar verir görünürken -ki bu ayrıntılar aksi yönde herhangi bir delil olmadığından dikkate alınabilir niteliktedir- aslında kendi epistemolojik teorisinin somut bir resmini ortaya koymaktadır. Bu epistemolojik teorinin merkezinde, güçlü nefslere sahip bazı kimselerin, kıyas yapılarındaki orta terimleri aniden keşfetme (*hads*) yönündeki eğilimleri sayesinde, herhangi bir öğreticinin yardımı olmaksızın tüm akledilir bilgiyi elde edebilecekleri düşüncesi yer almaktadır (bkz. "Mysticism: Ibn Sînâ and Sufism).* Bu otobiyografi, eğitim yoluyla herhangi bir felsefî ekole mensup olmayan ve bu sebeple de herhangi bir felsefî ekolü körü körüne savunma durumunda bulunmayan, hakikati kendi doğrulaması (*hads*) ile saptayan ve bu hakikatin büyük bir bölümünün, Aristotelesçi gelenekte tasnif edilip aktarılan felsefî bilimlerde mevcut olduğunu düşünen ve dolayısıyla kendisini, hakikatin bu daha doğru/isabetli şeklini -veya Aristotelesçi felsefenin gözden geçirilmiş halini- başkalarına öğretme ve başkalarının felsefe alanında elde ettikleri şeyleri yargılama pozisyonunda gören bir filozofun bakış açısından yazılmıştır.

......

* {Dimitri Gutas, "Avicenna: Mysticism", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, London-New York 1989, c. III, s. 79-83}.

Dolayısıyla otobiyografi temel unsurlarına indirgendiğinde, Aristotelesçi çalışmaların bir dökümü ve Meşşâî programın bir özgeçmiş örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ otobiyografide, felsefî bilimleri Aristotelesçi gelenekte tasnif edildiği şekliyle, düzeyi gittikçe artan, birbirini takip eden üç aşamada tahsil ettiğini bildirmektedir. İbn Sînâ, kullandığı kavramlardan da anlaşılabileceği üzere, tahsil ettiği şeyleri, sadece birer felsefî bilim olmaları açısından tahsil ettiğini belirtmektedir. Kur'ân, edebiyat ve aritmetiğe dair aldığı başlangıç seviyesindeki dersler, felsefî bilimlere hazırlık niteliğindeki konulardır. İbn Sînâ'nın İsmâilî öğretiyi kabul etmemesi, filozofun bu kadar erken bir yaşta kendi muhâkemesiyle otoriteye dayalı bilgiyi (*taklîd*) reddedebildiğini göstermek amacına matuftur (Beyhakî'nin bu noktada İbn Sînâ'nın *Resâil*'i okuyup üzerinde düşündüğüne dair yukarıda bahsi geçen haksız ilavesi, pek çok kimsede bir yanlış anlamaya yol açmış ve bir "İsmâilî İbn Sînâ" efsanesi doğurmuştur. İbn Sînâ hiçbir yerde, sözkonusu öğretiye ve onun ihtiva ettiği düşünme şekline karşı bir ilgi duyduğunu belirtmemektedir). Hanefî fakihi İsmâil ez-Zâhid'den (ö. 402/1012) *fıkıh* tahsil ettiğinden bahsedilmesi ise, sadece bu ilim dalının usûlüne atıfta bulunma ve Aristotelesçi diyalektiğe (*Topik* 8'de izah edildiği şekliyle) dair bilgi ve uygulamasını ispat etme hedefine yöneliktir. İbn Sînâ daha sonra bu temel üzerinde "O nedir?" sorusunu tahlil edebilmiş ve hocası Nâtılî'yi şaşırtmıştır. Son olarak tıp ise, Yunan Aristotelesçi geleneğinde bilimlerin mi'yârı olma özelliğine sahip olsa da, teorik değil, pratik bir bilimdir. Bundan dolayı tıp, elde edilmesi, orta terimlerin keşfedilmesi sûretiyle kıyas yapılarının çözümünü gerektirmediği için kolay bir bilimdir ve sadece metinleri okumak ve tıbbî uygulama yoluyla tahsil edilebilir. Daha sonra İbn Sînâ, felsefî bilimleri üç aşamada -sırasıyla, mantık, matematik, fizik, metafizik- öğrendiğini söylemektedir: Birinci aşamanın başlangıcında öğrenimine Nâtılî ile başlamış daha sonra kendi başına devam etmiş; ikinci aşamanın tamamında kendi başına çalışmış; üçüncü aşamada yani araştırma aşamasında ise Sâmânî hükümdarının sarayındaki hekimlere ait kütüphanede çalışmalarını sürdürmüştür.

İbn Sînâ'nın, tahsil hayatının devrelerine dair sunuşunun sistematik yapısı ve bunun felsefî bilimlerin teorik tasnifine büyük ölçüde tekâbül ediyor olması, şöyle bir soru uyandırmaktadır: Acaba İbn Sînâ, bilimlerin teorik tasnifine tam olarak uymasını sağlamak amacıyla, olayların tarihî sıralamasının çarpıtıldığı yapay bir otobiyografi mi ortaya koymuştur? Aristotelesçi gelenekteki bilimler sınıflamasının o dönemde geçerli olan

eğitim uygulamalarını etkilediği ve bu uygulamanın da bizzat kendisini tervîc etmek maksadıyla bir otobiyografide yeniden üretildiği ihtimali karşısında bu soruyu çözüme kavuşturmak mümkün değildir. Ne olursa olsun, İbn Sînâ'nın çalışmaları açısından olayların kesin tarihî sıralaması, otobiyografinin, bu bölümün ilk paragrafında ele alınan esas hedefi kadar önemli değildir.

İbn Sînâ'nın Hayatı

Buhâra (370/980[?]-389/999[?])

İbn Sînâ yaklaşık olarak 370/980 tarihinde veya daha kuvvetli bir ihtimale göre, bu tarihten birkaç yıl kadar önce doğdu. Şu an için filozofun doğum tarihini daha kesin bir şekilde tespit etmek mümkün değildir. Günümüze gelen kronolojide yeteri kadar mevcut olan tutarsızlık ve çelişkiler, geleneksel tarih olan 370/980'i bile savunulamaz kılmaktadır (Sellheim, *Oriens*, s. 238). İbn Sînâ Buhâra yakınlarındaki Efşene köyünde doğdu. Birkaç yıl önce Belh'ten göçeden babası, {Buhâra} yakınlarındaki Harmaysen'de bir Sâmânî valisiydi. Doğumundan birkaç yıl sonra aile Buhâra'ya taşındı. Entelektüel olarak faal olan başkent, ilim adamları için bir câzibe merkeziydi ve İbn Sînâ burada çok iyi bir eğitim aldı. Önceki bölümde anlatılan sebepler dolayısıyla İbn Sînâ hocaları hakkında oldukça ketumdur. Yine de otobiyografide bahsettiği Nâtılî dışında birkaç hocadan daha ders aldığı kesindir. Hocaları arasında hekim Ebû Mansûr Kumrî ve Ebû Sehl Mesîhî'nin isimleri zikredilmektedir. Hocalara ve kütüphanelere ulaşabilme imkânı yanında, babasının Sâmânî yönetimindeki yüksek mevkii ile kendi arzusu ve erken gelişimi sayesinde İbn Sînâ daha on sekiz yaşındayken Yunan bilimlerini mükemmel bir şekilde tahsil etmiştir.

İbn Sînâ meslekî kariyerine bir hekim olarak, on yedi yaşındayken Sâmânî hükümdarı Nuh b. Mansûr'un (slt. 365/976-387/997) hizmetine, onu tedavi etmek için çağrıldığı zaman başladı. Babasının ölümünden birkaç yıl sonra kendisine -otobiyografide verilen tarihî sıralamaya göre yirmi bir yaşından sonra- idarî bir görev, muhtemelen bir bölgenin valiliği verildi. Otobiyografide babasının ölümüyle kendisinin idarî görev alışının ardarda zikredilmesi, filozofun babasından sonra Harmaysen valiliğine atanmış olabileceğine dair iddiaları haklı çıkarmaktadır. Nisbeten erken bir yaşta İbn Sînâ bir hekim ve siyasî idareci olarak bir meslek sahibi olmuş ve bu mesleğini, Abbâsî otoritesinin parçalanmasının ardın-

dan ortaya çıkan çok sayıdaki ardıl devletin başındaki İranlı hükümdarların saraylarında icrâ imkânı bulmuştur.

Gürgenç (yaklaşık 389/999[?]-402/1012)

İbn Sînâ, kendi ifadesine göre "zorunluluk" onu Hârezm'deki Gürgenç'e gitmeye "sevkedene" kadar Buhâra'da kaldı. Gürgenç'te Me'mûnî Ebu'l-Hasen Ali b. Me'mûn'un hizmetine girdi. Ali b. Me'mûn'un saltanatı 387/997-399/1009 tarihleri arasında olduğuna göre, İbn Sînâ Gürgenç'e bu tarihler arasında gitmiş olmalıdır. Ne var ki, filozofun "zorunluluk" olarak atıfta bulunduğu şey, ancak aşağıdaki durumu akla getiren siyasî kavramlarla tatmin edici bir şekilde yorumlanabilir: Sâmânî Devleti, 389/999 tarihinde Buhâra'ya giren ve son emir II. Abdülmelik'i hapse atan Karahanlılar tarafından yıkılmıştır. İbn Sînâ, yıkılan devletin yüksek düzeyde bir görevlisi ve Sâmânî hanedanıyla özdeşleşmiş birisi olarak, mesleğini dikkate almaksızın kendi konumunu sürdürmesinin zor olduğunu gördü. Dahası, Buhâra'nın Karahanlılar'ın eline geçmesinden hemen sonra Sâmânî prensi İsmâil Münteşir'in tekrar iktidara gelebilmek için destek aramak amacıyla Hârezm'e gitmesi tamamen tesadüfî olamaz. İbn Sînâ bu girişimin içinde olabilir de olmayabilir de; ancak her hâlükârda 389/999 ve bunu takip eden tarihlerde meydana gelen olayların, İbn Sînâ'nın, yaşadığı şehirden ayrılmasını zorunlu hale getirdiği anlaşılmaktadır (krş. Lüling, "Ein anderer Avicenna", s. 499).

Gürgenç'ten Cürcan'a (402/1012-403/1013)

İbn Sînâ -kendisinin "zorunluluk sevketti" dediği- aynı belirsiz sebeple Gürgenç'i terketti ve önce güneydeki Horasan'a daha sonra da Batı'ya doğru gitti. Bu seyahati sırasında Nesâ, Ebîverd, Tûs, Semenkân ve Câcerm'den geçerek hâmîsi olmasını ümit ettiği ve bu süreç içinde ölen (403'ün kış ayları/Ocak-Mart 1013) Ziyârî emiri Kâbûs b. Veşmgîr'i bulmak amacıyla Cürcan'a ulaştı. İbn Sînâ'nın otobiyografideki ifadeleri, bu uzun yolculuğun altında yatan sebeplere işaret edemeyecek kadar kısadır. Buna rağmen tek makul cevabın yine siyasî mülâhazalar olduğu anlaşılmaktadır. Bu yolculukları sırasında sözkonusu yerlerden herhangi birinde ikâmet ettiğine veya çalıştığına dair bilgi vermeyen İbn Sînâ, en kötü ihtimalle 402/1012 tarihinde Gürgenç'i terketmiştir. İbn Sînâ Cürcan'da (403/1013-yaklaşık 404/1014) Cüzcânî ile tanışmıştır. Cürcan'da, görünüşe göre Manûcehr b. Kâbûs'un hizmetinde kısa bir süre bulunan İbn Sînâ, burada sivil bir hâmînin evinde kalmıştır.

Rey (yaklaşık 404/1014-405/1015)

İbn Sînâ Cürcan'dan Rey'e gitmiş ve orada Büveyhî Mecdüddevle Rüstem ve onun arkasındaki esas güç olan annesi Seyyide'nin hizmetine girmiştir. Yeni hâmîlerine verilmek üzere yanında getirdiği tavsiye mektuplarından, bir hekim olarak sahip olduğu yetenek sayesinde Cibâl'in siyasî seçkinlerinin arasına girmeyi başardığı anlaşılmaktadır. İbn Sînâ melankoliye (kara safra) yakalanan Mecdüddevle'yi de tedavi etmiştir.

Hemedan (405/1015-yaklaşık 415/1024)

İbn Sînâ Rey'de, Mecdüddevle'nin kardeşi Şemsüddevle'nin Zilka'de 405/Nisan 1015'te şehre saldırmasına kadar kalmıştır. Daha sonra yine bilinmeyen sebeplerle Rey'den ayrılarak önce Kazvin'e ve oradan da nihayet Şemsüddevle'yi tedavi etmek için çağrıldığı Hemedan'a gitmiştir. Nihayet Şemsüddevle'nin veziri olan İbn Sînâ, bu görevi (arasıra emirin askerleriyle arasında çıkan anlaşmazlıklarla beraber) Şemsüddevle'nin öldüğü 412/1021 tarihine kadar sürdürmüştür. Yeni emir Semâüddevle, İbn Sînâ'dan vezir olarak görevine devam etmesini istemiş, ancak "İbn Sînâ ne bu devlette kalmayı ne de bu görevleri sürdürmeyi uygun görmüş ve en tedbirli hareketin bu diyardan ayrılma fırsatı bulana kadar gizlenmek olduğu kararına varmıştır" (Cüzcânî, *eş-Şifâ, el-Medhal*, s. 2). İbn Sînâ bu dönemde kendi durumu hakkında İsfahan'daki Kâkûyî hükümdarı Alâüddevle ile gizlice mektuplaşmıştır. Ancak Hemedan'daki Büveyhî sarayı ve özellikle de Kürt vezir Tâcülmülk, bu hareketleri sebebiyle İbn Sînâ'nın ihanetinden şüphelenmiş ve onu yakalayıp Hemedan dışında Ferdecân diye bilinen bir kaleye hapsetmişlerdir. İbn Sînâ, Alâüddevle Hemedan üzerine yürüyüp Semâüddevle'nin yönetimine son verene kadar (414/1023) dört ay boyunca hapis kalmıştır. Bu olayların ardından hapisten kurtulan İbn Sînâ'ya tekrar Hemedan'da idarî bir görev önerilmiş, fakat o bu teklifi geri çevirmiştir. Bir süre sonra İsfahan'a gitmeye karar veren filozof, erkek kardeşi, Cüzcânî ve sûfî kıyafetleri giyen iki hizmetçisiyle beraber Hemedan'dan ayrılmıştır.

İsfahan (yaklaşık 415/1024-428/1037)

İbn Sînâ'yı büyük bir saygıyla karşılayan Alâüddevle, filozofa Cüzcânî'nin tabiriyle "onun gibi birisinin hakedebileceği bir saygı ve hürmet" göstermiştir. Nihayet İbn Sînâ İsfahan'da kalmış ve ölünceye kadar Alâüddevle'nin hizmetinde bulunmuştur. Filozof, hâmîsinin yaptığı seferlerin çoğuna katılmış, Hemedan'a yapılan böyle bir seferde, muzdarip olduğu kulunç hastalığı sebebiyle bir iyileşip bir ağırlaşarak 428/1037 tarihinde vefat etmiş ve Hemedan'a defnedilmiştir.

İlmî kişiliği dışında -ki bu noktada emsalsiz enerjisi ve keskin zekâsı örnek verilebilir- İbn Sînâ'nın karakteri hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. O, çocukluğunda utangaç bir dâhiydi, küçük denebilecek bir yaşta meslekî açıdan büyük bir başarı kazandı; yine küçük yaştan itibaren daimî bir evden mahrum olarak sürgünde yaşadı; çoğu, bırakın ona bir entelektüel olarak saygı göstermeyi, onun özel dehâsını bile takdir edemeyecek seviyedeki küçük/önemsiz hükümdarların hizmetinde bulunmak zorunda kaldı; ancak yine de bu hükümdarların yanında bulundu ve öyle görünüyor ki, hangi sebeple olursa olsun Gazneli sarayından uzak durmaya çalıştı. Diğer pek çoğuyla beraber bu faktörlerin birleşimi, bir "kahraman" çıkartabildiği gibi bir "kötü adam" da çıkartabilir. Bu, eldeki bütün delilleri, özellikle de filozofun özel yazılarını değerlendirmeksizin bir tahminde bulunmaya yetmemektedir. Ancak kesin olan ve İbn Sînâ'nın ilmî kişiliği sözkonusu olduğunda da tekrarlanması gereken husus şudur: Mesele ilmî konulara geldiğinde İbn Sînâ ne bir rakip ve yenilgiyi ne de bir meydan okumayı kabul edebilirdi. Arap dilini bilmediği şeklinde bir aşağılamayla karşılaştığında, bu hakarete cevap vermek amacıyla Ezherî'nin *Tehzîbü'l-luğa*'sını ezberlemiş ve ünlü yazarların üslûbunu taklit eden üç risâle yazıp bunları, kendisini aşağılayan kişiye göndermiştir. Karşısındaki kişi ise bu risâlelerin birer taklit olduğunun farkına varamamıştır. Filozofu kuşatan ve hakkında çok da bilgi sahibi olmadığımız şartlar çerçevesinde bu durum, aşırı derecede küstahça bir kibir, kendine aşırı derecede değer verme veya mübalağalı bir nüktedanlık olarak yorumlanabilir. Bir kişilik olarak İbn Sînâ, zekâ açısından bir dehâ olan İbn Sînâ'nın arkasından güç bela sivrilebilmektedir. Fakat en yüksek mutluluğu insan aklının orta terimi bir anda keşfetmesi yoluyla fa'âl akılla ittisâlinde gören İbn Sînâ için olması gereken şey belki de budur.

Bibliyografya

Arapça otobiyografi/biyografinin müstakil olarak tek tenkitli neşri (*Sergüzeşt*) W.E. Gohlman tarafından gerçekleştirilmiştir: *The Life of Ibn Sina*, Albany-NY 1974. Metnin İngilizce tercümesini de ihtiva eden bu neşir, M. Ullmann'ın değerlendirmesiyle birlikte kullanılmalıdır: *Der Islam*, sy. 52 (1975), s. 148-151. İlmî tercümeler arasında en eski ve en doğrusu P. Kraus'a ait olandır: "Eine arabische Biographie Avicennas", *Klinische Wochenschrift*, sy. 11 (1932), s. 1880b-1882b. Okunabilir nitelikteki, ancak her zaman için doğru olmayan bir diğer İngilizce tercüme ise A.J. Ar-

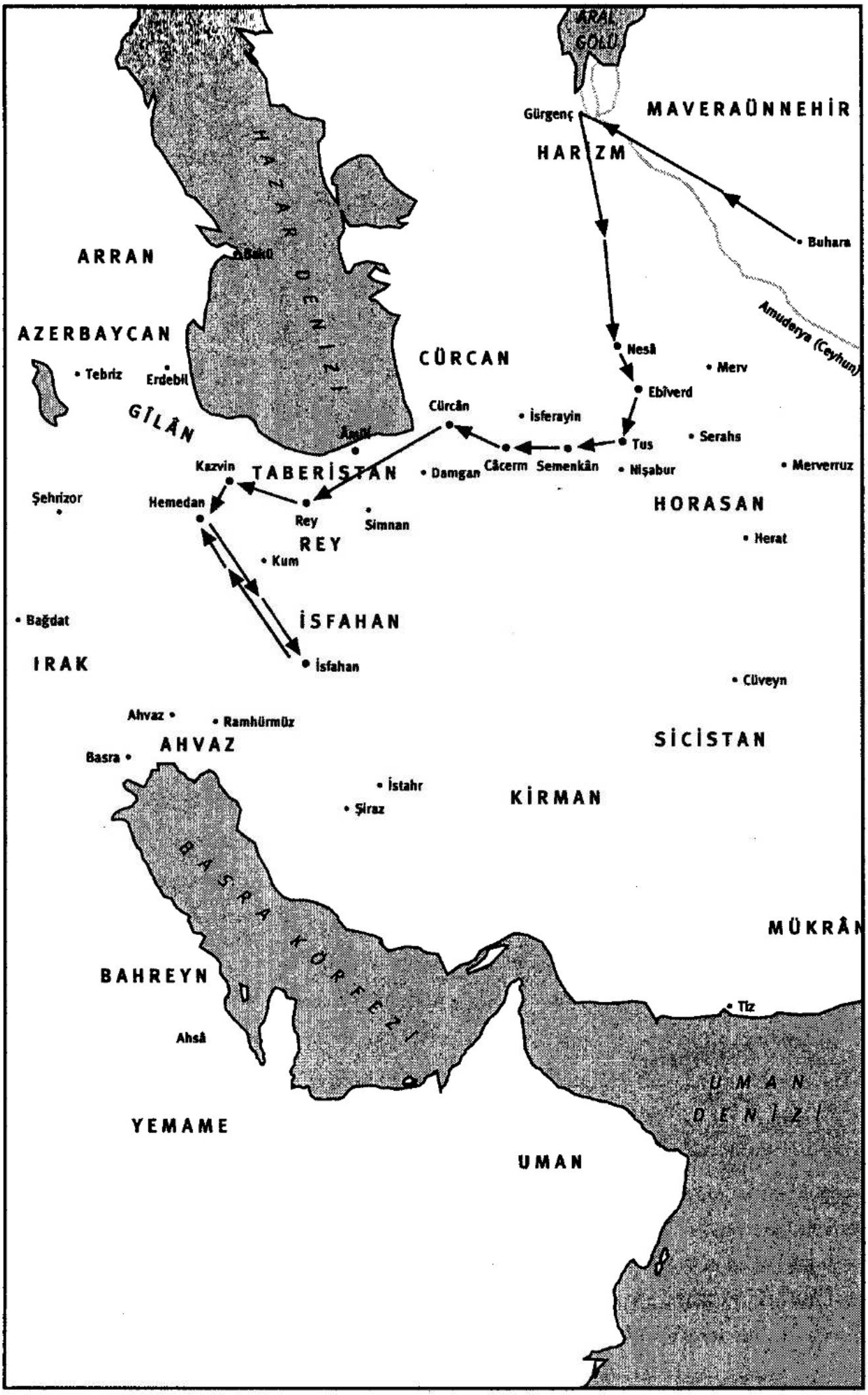
berry'ye aittir. İlk defa Arberry'nin *Avicenna on Theology* adlı eseri içinde (London 1951, s. 9-24) yayınlanan bu tercüme, daha sonra pek çok eser içinde tekrar yayınlanmıştır (bu eserler Gohlman tarafından listelenmiştir, s. 117, dipnot 28). Bunun dışında otobiyografi/biyografinin, M. Achena ve H. Massé tarafından gerçekleştirilen bir Fransızca tercümesi (*Le livre de science*, Paris 1955, c. I, s. 6-11) ve G.H. Sadîkî'nin yaptığı bir Farsça tercümesi (*Sergüzeşt-i İbn Sînâ*, Tahran 1331 ş./1952) bulunmaktadır.

Otobiyografi/biyografi hakkında ise geniş bir bibliyografya mevcuttur. Geleneksel malzemenin kullanışlı bir derlemesi, Sa'îd Nefîsî'nin *Zendegî ve kâr ve endîşe ve rûzgâr-i pûr-i Sînâ* adlı eserinde (Tahran 1333 ş./1954) bulunmaktadır. Batı Avrupa'da bu konuda yapılan çalışmaların listesi Gohlman tarafından verilmiş, Ullmann da değerlendirmesinde bu listeye bazı ilavelerde bulunmuştur. Doğu Avrupa'da yapılmış çalışmalara atıfları ise B. ve S. Brentjes'in *Ibn Sina (Avicenna), der fürstliche Meister aus Buhârâ* (Leipzig 1979) ve A.V. Sagadeev'in *Ibn-Sina* (Moscow 1980) adlı eserlerinde bulmak mümkündür. Ayrıca bkz. S.M. Afnân, *Avicenna: His Life and Works*, London 1958; D. Safâ, *Ceşnnâme-yi İbn Sînâ I*, Tahran 1331 ş./1952; a.mlf., *Târîh-i ulûm-i aklî der temeddün-i İslâmî I*, Tahran 1331 ş./1952, s. 206-281.

Cüzcânî'nin biyografisi şimdiye kadar tenkitli bir çalışmaya konu olmadı. Diğer yandan otobiyografiye dair özellikle konuya hâkim tahliller, R. Sellheim tarafından, Ergin'in *İbn Sînâ Bibliyografyası* hakkında yazdığı değerlendirmede (*Oriens*, sy. 11 [1958], s. 231-239) ve G. Lüling tarafından "Ein anderer Avicenna. Kritik Seiner Autobiographie and ihrer bisherigen Behandlug" adlı makalesinde (*ZDMG* Suppl., sy. 3/1 [1977], s. 496-513) yapılmıştır. D. Gutas'ın *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (yakında yayınlanacak) adlı eseri de otobiyografinin tercüme ve tahlilini ihtiva etmektedir.*

••••••

* {Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* [Islamic Philosophy and Theology, 4], Leiden: Brill, 1988, s. 22-30.}



İbn Sînâ'nın yaşadığı coğrafya

*İbn Sînâ'nın Mezhebi ve Doğum Tarihi Meselesi**

I

İbn Sînâ'nın hangi fıkhî *mezhebe* mensup olduğu meselesi, herhangi bir ciddi seviyede nâdiren ele alınmıştır. İbn Sînâ'nın hayatı ve eserlerine dair diğer pek çok konu gibi -ki işin doğrusu, İbn Sînâ'dan çok daha az öneme sahip Müslüman âlimler sözkonusu olduğunda bu tür konular uzun zaman önce çözüme kavuşturulmuştur- bu husus da, filozofun ölümünden bugüne kadar, gerek Müslümanlar gerekse gayrimüslimler tarafından büyük oranda indî ve tarafgir bir tarzda ele alınmıştır. Bu konudaki tartışma ve açıklamalar, sık sık yanlış istidlallere dayanan desteksiz ifade ve iddialara, kimi zaman da gerçeklerin kasıtlı olarak gözardı edilmesine maruz kalmıştır.

Bunun en eski örneklerinden birisi, Müslüman bir âlim olan Zahîruddîn el-Beyhakî (ö. 565/1169-1170) tarafından gerçekleştirilen ve sonraki nesillerde büyük bir takipçi kitlesine kavuşan çarpıtmadır. Bu tartışmalı konular arasında, babası ve erkek kardeşinin bir İsmâilî *dâ'î*nin görüşlerini kabul ettiklerine dair dillere düşmüş hadiseyle ilgili olarak İbn Sînâ, otobiyografide şunları söylemektedir:

> Babam, Mısırlıların propagandasını yapan kimseye kulak verenlerdendi ve İsmâilî olduğu kabul edilirdi. Bu kimselerden, *onların* söylediği ve ortaya koyduğu şekliyle, nefs ve akıl hakkında bazı şeyler dinlemişti. Erkek kardeşimin de durumu bu şekildeydi. Onlar bazen kendi aralarında bu konuları [yani nefs ve akıl konularını] görüşürlerken, ben de onları dinler ve onların söylediklerini anlardım, ancak nefsim bunları [yani nefs ve akıl hakkında söylediklerini] kabul etmezdi. Felsefe, geometri ve Hint aritmetiğini dillerinden hiç düşürmemek sûre-

* Dimitri Gutas, "Avicenna's *Madhab* with an Appendix on the Question of His Date of Birth", *Quaderni di Studi Arabi*, sy. 5-6 (Venezia 1987-1988), s. 323-336.

tiyle beni, ona [yani nefs ve akıl hakkındaki İsmâilî öğretiye] çağırmaya başladılar.[1]

Tetimmetü Sıvâni'l-hikme'sinde otobiyografiyi, üçüncü şahıs ağızıyla yeni bir şekle sokan, ancak diğer taraftan da onu nisbeten sadâkatle takip eden Beyhakî, bütün bu paragrafı hazfedip onun yerine şunları söylemektedir:

> Babası *Resâilü İhvâni's-Safâ*'yı mütâlaa edip üzerinde düşünmeyi âdet haline getirmişti ve İbn Sînâ da bazen bu eser üzerinde düşünürdü.[2]

Beyhakî bu noktada, sözkonusu ayrıntıyı muhtevî herhangi bir başka kaynağı takip ediyor değildir, çünkü böyle bir kaynak yoktur: İbn Sînâ hiçbir yerde, hayatının herhangi bir döneminde *Resâil* üzerinde düşündüğünü söylememektedir. Ayrıca otobiyografi dışında bu ayrıntıyı Beyhakî'ye verebilecek başka bir kaynak da bulunmamaktadır. Dolayısıyla Beyhakî'nin ifadesi, İbn Sînâ'nın konuyla ilgili açıklamasından yapılan keyfî bir istidlal olarak karşımıza çıkmakta ve bu haliyle filozofun sözlerini tümüyle yanlış yorumlamaktadır. Beyhakî'yi kasdî olarak bu yanlış yorumu yapmaya sevkeden şey[3] ne olursa olsun -ki Beyhakî elbette İbn Sînâ'nın Arapça metnini okumuş olmalıdır-, nihayetinde bu yorum, İbn Sînâ'nın düşüncesinin kaynaklarını anlamada ciddî sonuçlarıyla beraber hayli etkili olagelmiştir. Bu konuda Beyhakî'nin ifadesinin yeniden ortaya çıkışının daha yeni ve -üstelik geniş bir dinleyici kitlesine hitap eden bir eserde yer alması sebebiyle- daha zararlı bir şeklini örnek olarak verebilirim. Macid Fahri *A History of Islamic Philosophy* adlı eserinin ikinci baskısında şöyle yazmaktadır:

> Görünen o ki, Aristoteles ve Yunanlı şârihlerin eserleri dışında, İbn Sînâ'nın düşüncesini şekillendiren iki temel tesir, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* ile Fârâbî'nin eserlerine aittir. (...) On ikinci yüzyıl tarihçisi Beyha-

••••••

1 Metin için bkz. W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, Albany 1974, s. 18.4-20.1. Düzeltmeler ve tercüme için bkz. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, Metin 3, §3.

2 *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*, nşr. M. Şâfi', Lahor 1935, s. 40.1-2; *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, nşr. M. Kürd Ali, Dımeşk 1365/1946, 2. bsk.: 1396/1976, s. 52-53. Hem Şâfi' hem de Kürd Ali, bazı yazma nüshaları esas alarak *Resâil* yerine *Risâle* yazmaktadırlar. Halbuki başka yazma nüshalarda bu kelime çoğul olarak geçmektedir.

3 İbn Sînâ'nın biyografisini yazarken Beyhakî'nin takip ettiği metot için bkz. D. Gutas, "Avicenna: Biography", *Encyclopaedia Iranica*. {Elinizdeki kitapta s. 2-3}

kî'nin, babası gibi İbn Sînâ'nın da *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'ni okuma alışkanlığına sahip olduğu gerçeğine işaret etmesi anlamlıdır.[4]

Müslüman bir âlim tarafından gerçekleştirilen ve günümüze kadar çok geniş bir takipçi kitlesine mazhar olan bir başka yanlış istidlal ise, Şîîlerin "şehîd-i sâlis"i Şüşterî'ye (ö. 1019/1619) aittir. Yanılmıyorsam, İbn Sînâ'nın, İsnâaşerî prenslerin, yani Büveyhî ve Kâkûyîlerin hizmetinde bulunması sebebiyle bir İsnâaşerî Şîîsi olduğunu ileri süren ilk kişi Şüşterî'dir.[5] Büveyhîlerin din konusunda liberal politikalar izlediklerini bildiğimizden, bu iddianın sadece bu açıdan bile geçersiz olduğuna hükmedilebilir. Diğer yandan bu iddia, İbn Sînâ'nın bir Şîî hükümdarın hizmetine *ilk defa* kırk yaşından sonra, yani yaklaşık 404/1014 tarihinde Rey'de Mecdüddevle'nin sarayında girdiği gerçeğini tamamen gözardı etmesi nedeniyle de hükümsüz kalmaktadır.[6] Mamafih, sözkonusu iddia, daha büyük bir yaygınlığa sahip bir başka İslâm felsefesi tarihinde, yani Henry Corbin'in *Histoire de la philosophie islamique* (Paris 1964, s. 238-239) adlı eserinde çok daha büyük bir zarara yol açacak şekilde tekrar ortaya çıkmıştır:

> [İbn Sînâ] İsmâilî Şîîliği'ni reddetmiş olsa da, Şîî olan Hemedan ve İsfahan hükümdarları katında gördüğü iyi kabulün derecesi, hiç değilse onun İsnâaşerî Şîîliği'ne mensup olduğu sonucuna varmamıza imkân vermektedir.

Bu iki görüş de, İbn Sînâ'nın *mezhebi* meselesinin çoğunlukla ele alınageldiği yapay yolu ve bunu kanıtlamak için ileri sürülen delillerin daya-

••••••

4 London-New York 1983, s. 132. Mezkûr sayfadaki 93. dipnotta Fahri okuyucuyu "el-Beyhakî, *Müntehabu Suvâni'l-*[*sic!*] *hikme*, s. 40"a yönlendirmektedir. Bu katmerli bir yanlıştır: Doğru başlık ve referans yukarıda 2. dipnotta verilmiştir. Yeterince ilginç olanı ise, Fahri'nin Şâfi' neşrinden haberdar değilmiş gibi gözükmesidir. Eserinin bibliyografyasında (s. 386) Dımeşk neşrine ve iki el yazması nüshaya (Bodleian Marsh 539 ve İstanbul Köprülü 902) yer vermektedir. Bu nüshalar içinde sadece ikincisi *Tetimme*'ye ait bir yazmadır (bkz. D. Gutas, *Journal of the American Oriental Society*, sy. 102 [1982], s. 646b), ilki ise Yunanlı yazarlara ait iktibasların, müellifi belli olmayan bir derlemesinden ibarettir (bkz. F. Rosenthal, *Islamic Culture*, sy. 14 [1940], s. 396, dipnot 1).

5 *Mecâlisü'l-mü'minîn*, Tahran 1354 ş., c. II, s. 185.

6 İbn Sînâ'nın hayatının dönemlendirilmesi "Avicenna: Biography" makalesinde yapılmıştır (yukarıda dipnot 3). İbn Sînâ'nın doğum tarihinin geleneksel olarak kabul edilen 370/980'den daha erken olduğuna dair deliller için bu çalışmanın sonundaki "Ek" kısmına bakınız.

naksızlığını göstermektedir. Bu iddialar aynı zamanda, İbn Sînâ'nın bir İsnâaşerî olduğu ve/veya İsmâilî eğilimlere sahip bulunduğunu kabul eden, onun *mezhebi* hakkındaki en yaygın görüşleri de temsil etmektedir.[7]

Bu noktada ifade etmek gerekir ki, bizâtihî bu mesele, aslında İbn Sînâ'nın hayatı ve eserlerini doğru bir şekilde anlamak açısından herhangi bir önemi hâiz değildir, çünkü onun felsefî ve bilimsel faaliyetleri ve alakadar olduğu meseleler, *mezheb* farklılıklarının ciddi bir rol oynayabileceğinden daha üst bir seviyededir. Yine de bu mesele şu iki sebepten dolayı ele alınmak durumundadır: Birincisi, ilim adamlarının İbn Sînâ'nın mezhebi konusunda, yukarıda yer verilenler türünden ifadelere dayanmak sûretiyle sahip oldukları izlenim, hakikatmiş gibi ileri sürülmekte ve bu, nâdiren farkına varılan (veya bilinçli olarak kabul edilen) ve filozofun hayatı ve eserlerini anlayıp yorumlama yolunu çarpıtan bir filtre meydana getirmektedir. Burada özellikle, Şîî-İsmâilî veya İsnâaşerî eğilimlere sahip olduğu iddialarından beslenen ve yaygın bir şekilde kabul gören İbn Sînâ'nın "mistisizm"i efsanesine atıfta bulunuyorum.[8] İkincisi, bizzat İbn Sînâ'nın otobiyografisinde söyledikleri, bu sorunun ciddi bir şekilde cevaplanmasını gerektirmektedir, zira sözkonusu metinde filozof açıkça *fıkıh* eğitimi aldığını belirtmektedir.

İbn Sînâ otobiyografide, henüz bir delikanlıyken İsmail ez-Zâhid'den fıkıh tahsil ettiğini söylemektedir. Bu âlimin bir mezhebe mensup olduğu ve o mezhebin öğretilerini İbn Sînâ'ya aktardığı kesindir. Ayrıca İbn Sînâ, on beş yaşlarındayken fakihlerle yapılan tartışmalara katılmayı âdet haline getirdiğini belirtmektedir. Şüphesiz İbn Sînâ'nın katıldığı bu tartışmaların kendi görüş ve usüllerine göre gerçekleştirildiği fakihler de bir mezhebe mensuplardı ve İbn Sînâ bu görüş ve usüller konusunda mahâret sahibiydi. Bu âlimlerin farklı mezheplere mensup olduğu varsayılırsa -ki bu varsayım, ileride görüleceği üzere devre dışı bırakılacaktır- bu du-

• • • • • •

7 İran'daki ilmî çevrelerde İbn Sînâ'nın bir İsnâaşerî olduğu inancı son derece yaygındır. Yakın zamanda yayınlanmış güvenilir biyografiler arasından örnek olarak bkz. Z. Safâ, *Le livre du millénaire d'Avicenne*, adaptation française par ... Saîd Nefîsî, [Société Iranienne pour la Conservation des Monuments Nationaux; Collection du Millénaire d'Avicenne, no. 27], Tahran 1953, s. 46; A. Rizvânî, *Ebû Ali Sînâ*, Tahran 1344 ş./1965, s. 169-176.

8 İbn Sînâ'nın sözde "mistisizm"i ve "Meşrıkî felsefe"si hakkında bkz. D. Gutas, "Avicenna: Mysticism", *Encyclopaedia Iranica*. İbn Sînâ'nın mistisizmi efsanesi yakınlarda, M. Türker-Küyel tarafından, A.-M. Goichon'un iddialarını merkeze alıp onları geliştiren bir makalede ortaya konmuştur: "İbn Sînâ ve 'Mistik' Denen Görüşleri", *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* [VII. Dizi, Sayı 80], ed. Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984, s. 749-792.

rumda İbn Sînâ'nın katkısı, eğitimini aldığı mezhebe, yani İsmail ez-Zâhid'in mezhebine göre olmuş olmalıdır. Son olarak en önemli husus şudur: İbn Sînâ, Sâmânîlerin yıkılışından sonra Gürgenç'te Hârezmşah Ali b. Me'mûn'un sarayına sığınmış ve kendisinin bize söylediğine göre, orada hayatını kadılık yaparak kazanmış, *Taylasân* denen, *ileri gelen fakihlerin* giydiği bir elbise giymiş ve saraydan sadece bu hizmeti dolayısıyla maaş almıştır. Bu görevi sırasında uyguladığı fıkhın, belli bir mezhebe, yani Ali b. Me'mûn'un sarayında tercih edilen mezhebe göre olması gerekmektedir. Bunun, İbn Sînâ'nın eğitimini aldığı ve çok yetenekli bir kadı olarak ün kazandığı mezhebin dışında bir mezhep olduğunu düşünmek de oldukça güçtür. Herhangi bir kaynakta, İbn Sînâ'nın Gürgenç'i terkettikten sonra bir daha kadılık yaptığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bütün kaynaklar onun Büveyhî hükümdarlarına bir hekim ve vezir olarak hizmet ettiğini belirtmektedir (Claude Cahen'in de büyük bir vukûfiyetle ifade ettiği gibi[9] vezirlik göreviyle ilgili de birtakım problemler vardır, ancak bu başka bir meseledir).

Öyleyse sorulması gereken soru şudur: İbn Sînâ'nın eğitimini aldığı, tartışmalara katıldığı ve meslekî olarak uygulayacak kadar uzmanı olduğu mezhep hangisidir? Gerek doğrudan, gerekse dolaylı deliller bunun Sünnî Hanefî mezhebi olduğunu göstermektedir.[10]

••••••

9 C. Cahen, "A propos d'Avicenne", *La Pensée: Revue du Rationalisme Moderne,* 45 (1952), s. 81.

10 Bu görüş, 1955'te İbn Sînâ'nın doğumunun bininci yılı münasebetiyle Tahran'da gerçekleştirilen bir konferansta Mustafa Cevâd tarafından birtakım ayrıntılarla desteklenmiş ve doyurucu miktardaki delille beraber ortaya konulmuştur: "es-Sekâfetü'l-akliyye ve'l-hâlü'l-ictimâ'iyye fî asri'r-Reîs Ebî Ali b. Sînâ", *Le livre du millénaire d'Avicenne* (*Kitâbü'l-Mihricân li-İbn Sînâ*) [Société Iranienne pour la Conservation des Monuments Nationaux; Collection du Millénaire d'Avicenne, no. 32], Tahran: Imprimerie de l'Université de Téhéran, 1376/1335 ş./1956, c. III, s. 248-280. Ne var ki, bu makale büyük oranda gözardı edilmiştir. Mesela Gohlman, Cevâd'ın Hanefî *tabakât* kitaplarına ve diğer eserlere yaptığı çok sayıdaki atfa rağmen (s. 269, dipnot 1), 1974 yılında bile İsmail ez-Zâhid'in "standart biyografi sözlüklerinde yer almadığını" (*Ibn Sina,* s. 121, dipnot 6) söyleyebilmektedir (Bir tahminde bulunma cüretini gösterebilirsem, Gohlman'ın İsmail ez-Zâhid'in kimliğini tespit edememesinin, onun bir İsnâaşerî olduğunu *varsayması* nedeniyle, "standart" *Hanefî* "biyografi sözlükleri"nde onu aramayı ihmal etmesinden kaynaklandığını söyleyebilirim). Diğer yandan Cevâd'ın makalesi, özel olarak bu konuyla ilgili değildir. O bu meseleyi yüzeysel olarak ele almakta ve ne bu görüşe dair devamlı bir delil sunmakta, ne de konunun hakettiği oranda yetkin bir belgelendirme ortaya koymaktadır. Cevâd bu meseleyi, İbn Sînâ'nın babasının Belh'ten Buhâra'ya göç etmesini açıklamak gâyesiyle incelemiştir. O, bu hadisenin Şâfi'î hâkimiyetindeki bölgelerden (Belh, Sebüktegin'in hâkimiyeti altındaydı) Hanefî egemenliğindeki yerlere (Sâmânîler) kaçmak şeklinde gerçekleştiğine dair iddiayı daha da geliştirerek, bu bağlamda İbn Sînâ'nın ve yakın çevresinin Hanefî olduğuna dair belgeleri tartışmakta- ••

Bu konudaki doğrudan delil, gâyet açıktır. İbn Sînâ'nın fıkıh hocası olan İsmail ez-Zâhid, Buhâra'nın önde gelen Hanefî âlimlerindendir. İsmail ez-Zâhid hakkındaki en eski rivâyet, genç çağdaşı, Buhâra tarihçisi Guncâr'dan (ö. yaklaşık 412/1021-1022) gelmektedir. Guncâr, Hatîb el-Bağdâdî tarafından rivâyet edilen bir el yazması notta, İsmail'in 8 Şaban 402/5 Mart 1012 Çarşamba günü (daha doğrusu Salı günü) vefat ettiğini belirtmektedir. Hatîb, onun hakkında başka bilgiler de vermekte ve tam adının Ebû Muhammed İsmail b. el-Hüseyn b. Ali b. el-Hasen b. Hârûn el-Fakîh ez-Zâhid el-Buhârî olduğunu ifade etmektedir. Hatîb'in verdiği bilgilere göre, İsmail ez-Zâhid hac için Mekke'ye gidişlerinde veya hacdan dönüşlerinde pek çok defa Bağdat'ı ziyaret etmiş ve bu ziyaretlerinde çok sayıda âlimden *hadis* rivâyet etmiştir. Ondan Hatîb'e hadis rivâyet eden âlimlerin şehâdetlerine göre, bu ziyaretlerden ikisi 387/997 ve 398/1008 tarihinde gerçekleşmiştir.[11] Bu bilgilerin çoğu, Hanefî âlimlerinin biyografilerini yazan İbn Ebi'l-Vefâ el-Kureşî (ö. 775/1373) tarafından da kelimesi kelimesine tekrarlanmakta, yalnız Kureşî buna, İsmail ez-Zâhid'in *furû* ve *usûl* konusunda zamanının önde gelen Hanefî fakihlerinden olduğu hususunu eklemektedir.[12] Aslına bakılırsa bunda şaşılacak bir durum yoktur; zira İsmail, fıkıh ilmini, Sâmânî sarayının en önde gelen Hanefî fakihi olduğunda şüphe bulunmayan Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'den (ö. 24 Ramazan 381/4 Aralık 991 Cuma) tahsil etmiştir.[13]

Gerçek şu ki, İbn Sînâ'nın Hanefî eğitimi aldığı inancı, Hanefî ilim geleneğinde varlığını sürdürmüştür. Sözkonusu gelenek onu açıkça kendi bünyesinden sayarak *tabakât* kitaplarında ve diğer eserlerde ona dair kısa bir kayda yer vermişlerdir. Önemli olan bir diğer husus ise, İbn Sî-

••••••

dır (s. 264-274). Mamafih Cevâd, İbn Sînâ'nın Hanefîliği hususunda, bu çalışmamızda sunulanlar dışında, şu noktalar üzerinde durmuştur: Otobiyografide de belirttiği gibi İbn Sînâ İsmâilîlik'ten hiç hoşlanmamaktadır (s. 266); İbn Sînâ Hanefî bir çevrede yetişmiştir (s. 268); hocası İsmail ez-Zâhid ünlü bir Hanefî fakihidir (s. 268-269); şarap {*eş-şarâb*} içmek Hanefîlerin izin verdiği bir husustur (s. 270); İbn Sînâ'nın komşusu Ebû Bekir el-Barakî bir Hanefîydi (s. 274); Gürgenç bir Hanefî bölgesidir (s. 275).

11 *Târîhu Bağdâd*, Beyrut 1968, c. VI, s. 310-311, no. 3355.

12 *"İmâmu vaktihî fi'l-furû' ve'l-fıkh", el-Cevâhiru'l-mudî'e fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarâbâd neşri, c. I, s. 147-148. İsmail'in yukarıda bahsi geçen Bağdat ziyaretlerinden ilkinin tarihi, İbn Ebi'l-Vefâ'nın metninde 387 yerine 389 olarak (*seb'a* yerine *tis'a*) verilmektedir. İsmail hakkındaki diğer biyografik atıflar için bkz. Cevâd, "Asru'r-Reîs", s. 269, dipnot 1.

13 Bu husus, İbn Ebi'l-Vefâ tarafından, İsmail'in değil, Ebû Bekir'in biyografisinde (c. II, s. 107) nakledilmektedir.

nâ'nın otobiyografide İsmail ez-Zâhid hakkındaki rivâyetinin, Hanefî geleneğinde bu rivâyetten bağımsız olarak, Ebû Bekir Ahmed el-Barakî'ye kadar giden farklı bir Hanefî silsilesi merkezinde teyit edildiği gerçeğidir. Ebû Bekir, 4-5/10-11. yüzyıllarda Buhâra'daki ilmî faaliyetlere ve Hanefî fıkıh ortamına hâkim olan meşhur Barakî ailesinin bir üyesiydi. Babası Ebû Abdillah Muhammed el-Barakî, bir fıkıh ve dil âlimiydi; ailesini Hârezm'den Buhâra'ya getirmiş ve buraya yerleşmişlerdi. Oğlu Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed de *edebiyat, tasavvuf* ve *kelâm* alanlarında tanınmış birisiydi ve Muharrem 376/Mayıs-Haziran 986 tarihinde altmış üç yaşında vefat etmiştir. Torunu Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekir ise sırasıyla Buhâra kadısı, Karahanlıların veziri ve son olarak da Karahanlıların Buhâra valisi olarak görev yapmıştır. Önde gelen bir *hadis* âlimi olarak *İkmâl* yazarı Ali b. Hibetillah İbn Mâkûlâ'ya (dğ. 422/1031) Tirmizî'nin *Câmi*'ini okutmuştur. Hocası torun el-Barakî'den bu silsileyi olduğu gibi aktaran İbn Mâkûlâ daha sonra şunları söylemektedir:

> [Oğul] Ebû Bekir Ahmed'e ait şiirleri ihtiva eden bir *dîvân* gördüm. Şiirlerin çoğu, talebesi, filozof İbn Sînâ'nın el yazısıylaydı.[14]

Öyle görünüyor ki, İbn Mâkûlâ'ya bu kitabı, Ebû Abdillah Muhammed'in torunu ve sözkonusu şairin oğlu olan ve kendisine bu bilgileri veren Ebû Abdillah b. Ebî Bekir göstermiştir. Eğer durum bu minvâl üzereyse, -ki böyle olduğundan şüphelenmek için çok az sebep vardır- İbn Mâkûlâ, İbn Sînâ hakkında kullandığı "Ebû Bekir'in öğrencisi" sıfatını da ondan {yani Ebû Abdillah'tan} almış olmalıdır. Zira İbn Mâkûlâ'nın bilgi kaynakları Hanefî değil, büyük oranda Şâfiî ve Hanbelî çevrelerdendir.[15] İbn Sînâ'nın Ebû Bekir Ahmed ile olan ilişkisi, bizzat filozof tarafından otobiyografisinde doğrulanmaktadır. İbn Sînâ otobiyografide Ebû Bekir Ahmed hakkında şunları söylemektedir:

> Mahallemde Hârezm doğumlu Ebû Bekir el-Barakî denen birisi de vardı. Basiret sahibi bir kimseydi. Fıkıh, tefsir ve zühd konularında yegâ-

••••••

14 "*Hâkezâ zekera lî bnu bnihî* [yani baba Ebû Abdillah Muhammed'in] *Ebû Abdillah b. Ebî Bekir el-Barakî (...) ve ra'eytü dîvâne şi'rihî, ve ekseruhû bi-hatti tilmîzihî İbn Sînâ el-feylesûf.*" Bütün bu bilgiler, İbn Mâkûlâ'ya yer veren Sem'ânî'nin *el-Ensâb* adlı eserinden alınmıştır: Haydarâbâd 1383/1963, c. II, s. 172-175, no. 454. İbn Mâkûlâ'nın *İkmâl* adlı eserinin Haydarâbâd neşrinde (1381) İbn Sînâ'ya ait bu kısım, Barakî'ye ayrılan bölümde bulunmamaktadır (c. I, s. 483).

15 Bkz. J.-C. Vadet, "Ibn Mâkûlâ", *EI*², c. III, s. 860b.

ne isimdi. Bunun yanında bu [yani felsefî] bilimlere de eğilimi vardı. Benden [felsefeye dair] kitapları şerh etmemi istedi ve ben de onun için yaklaşık yirmi ciltlik *el-Hâsıl ve'l-mahsûl* adlı eseri kaleme aldım. Bunun dışında onun için bir de ahlâka dair *el-Birr ve'l-ism* isimli bir kitap yazdım.[16]

Bu paragraftaki ifadeler vesilesiyle gündeme gelen İbn Sînâ'nın doğum tarihi meselesi dışında (ki bu mesele, makalenin sonundaki ekte ele alınmıştır) burada işaret edilmesi gereken husus, İbn Sînâ'nın hiçbir yerde Ebû Bekir Ahmed'den hocası olarak bahsetmeyip ona sadece kayıp *el-Hâsıl ve'l-mahsûl*'ün kendisi için yazıldığı kişi olarak atıfta bulunmasıdır. Fakat durum, bu ihtimallerden birinin doğru olduğunu göstermez; zira başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi,[17] İbn Sînâ otobiyografide, kendisini temelde bir otodidakt olarak sunabilmek için kasden mümkün olduğunca az hocasından bahsetmektedir. Ebû Bekir için böylesine hacimli (yirmi cilt) bir eser kaleme almış olması gerçeği ise bizâtihî İbn Sînâ'nın bir şekilde ona minnettar olduğuna işaret etmektedir ki, bu yükümlülük en iyi şekilde, bir talebenin hocasına karşı yükümlülüğü olarak açıklanabilir. Ayrıca İbn Sînâ, Ebû Bekir'i başta *fıkıh* olmak üzere dinî ilimlerde âlim bir zât olarak tanıtmaktadır. Diğer yandan Ebû Bekir Ahmed'in İbn Sînâ'ya sadece *fıkıh* öğretmiş olması da gerekmemektedir. İbn Sînâ, Ebû Bekir'in şiirlerini kendi el yazısıyla istinsah etmeyi üstlendiğine göre, aralarındaki ilişki fıkıh yerine daha çok edebiyat merkezli bir ilişki olabilir. Her hâlükârda eldeki delillerden açık bir şekilde ortaya çıkan, Ebû Bekir Ahmed el-Barakî'nin büyük bir ihtimalle İbn Sînâ'ya bir şeyler öğrettiği ve Barakî'nin uzmanlık alanının dinî ilimler olduğudur. Ancak İbn Mâkûlâ hiçbir yerde Barakî'nin İbn Sînâ'nın *fıkıh* hocası olduğunu söylememektedir. Böyle bir varsayımın ilk defa, İbn Mâkûlâ'nın yukarıda iktibas edilen ifadelerinden hareketle İbn Ebi'l-Vefâ tarafından öne sürüldüğü anlaşılmaktadır. İbn Sînâ'nın hayatına dair verdiği çok kısa bir bilgiden sonra İbn Ebi'l-Vefâ sözlerine şöyle devam etmektedir: "Ebû Bekir Ahmed'in talebesiydi (...) ondan fıkıh tahsil etti (...) İbn Mâkûlâ dedi ki, '(...) *dîvân* gördüm' [devamı yukarıdaki alıntı gibi]."[18] Ebû

••••••

16 Metin için bkz. Gohlman, *Ibn Sina*, s. 38.6-40.1. Tercümem için bkz. *Avicenna*, Metin 3, §13.

17 *Avicenna*, bölüm 3.4.

18 "*Ve telmeze li'l-İmâm Ebî Bekir Ahmed (...) ve tefekkahe aleyhi (...) Kâle İbn Mâkûlâ (...) ve ra'eytü dîvân (...)* [devamı yukarıda 14. dipnottaki gibi]", *el-Cevâhiru'l-mudî'e*, c. I, s. 195: el-Hasen [*sic*] b. Abdillah b. Sînâ.

Bekir Ahmed'in, bu şekilde İbn Sînâ'nın *fıkıh* hocası olarak teşhis edilmesi, daha sonra gelenek içinde kabul edilerek nakledilegelmiştir.[19] Bu geleneğin izi sürüldüğü takdirde, Ebû Bekir tarafından İbn Sînâ'ya öğretilen konu(lar)a ait muayyen ayrıntıların tamamen şüpheden berî olamayabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Yine de bu konuda Hanefî çevrelerinde de kabul, kayıt ve nakledilen en kolay ve en tabiî yol, İbn Sînâ'nın İsmail ez-Zâhid hakkındaki ifadelerinden çıkan sonucu açık bir şekilde teyit edip, kendisinin Hanefî mezhebine göre bir fıkıh eğitimi aldığı sonucunu destekler mâhiyettedir.

İbn Sînâ'nın on beş yaşlarında kendileriyle fıkhî tartışmalara girdiği âlimler Hanefîydi ve muhtemelen bunlar içinde Hanefî olmayan bir âlim yoktu. Bunlar arasında en önemlilerinden zaten bahsetmiştik: En önde gelen fıkıh uzmanı Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî; İbn Sînâ'nın komşusu olan Barakî ailesi ve İsmail ez-Zâhid. Bu şahıslar arasında yakın kişisel ve sosyal bağlar olduğunu söylememiz bu noktada dikkat çekici olacaktır. Yukarıda muhtemelen İbn Sînâ'nın hocası olduğunu gördüğümüz, ancak filozofun komşusu olduğunda hiçbir şüphe bulunmayan Ebû Bekir Ahmed el-Barakî'nin cenaze namazını el-Kemârî kıldırmıştır. el-Kemârî aynı zamanda İsmail ez-Zâhid'in de hocasıdır. Bu isimlerin hepsi entelektüel aristokrasinin, yani Sâmânî hanedanına bağlı *ulemâ*nın bir parçasıydı ve hizmetlerini, bu hanedanın etkin Hanefî politikalarını uygulama yönünde ortaya koymuşlardır. Bu noktada kısaca, Sâmânî hükümdarı Mansûr b. Nuh'un (slt. 350/961-366/976) bir grup fakihi toplayarak onlardan, Taberî'nin *Tefsîr*'inin Farsçaya tercüme edilmesinin meşrûluğuna dair bir *fetva* vermelerini istemesi olayı hatırlanabilir. Bu âlimler arasında tabiî ki, el-Kemârî ile bir diğer ünlü âlim, Ebû Bekir Ahmed el-Barakî'nin *hadis* hocası el-Halil b. Ahmed es-Siczî bulunmaktaydı![20] Öyle anlaşılıyor ki, dâhilî halka daha küçüktür. Ayrıca, Mansûr'un oğlu II. Nuh (slt. 366/976-387/997) -bizzat İbn Sînâ tarafından tedavi edilmiştir- Ebu'l-Kâsım İshak es-Semerkandî'nin Hanefî fıkhına dair ki-

• • • • • •

19 İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, Bağdad 1962, s. 25, no. 66; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, Kahire ts., c. V, s. 25-26, no. 428.

20 Bu son ayrıntı, Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ında (c. II, s. 173) yer almaktadır. Sözkonusu toplantıya iştirak eden âlimlerin listesi, Taberî'nin Farsça tercümesinin girişinde C.A. Storey tarafından verilmiştir: *Persian Literature*, 2. bsk., London 1970, c. I, i, s. 2, dipnot 1. Fakihler hakkındaki iddia ve bunun Sâmânîlerin "lisânî şu'ûbiyye" politikalarıyla ilişkisi için bkz. L. Richter-Bernburg, "Linguistic Shu'ûbîya and Early Neo-Persian Prose", *Journal of the American Oriental Society*, sy. 94 (1974), s. 62-63.

tabının Farsçaya tercüme edilmesini emretmiştir.[21] Burada belirtmek gerekir ki, Sâmânîlerin Hanefîliğe önemli katkıları olmuştur: Öncelik sıralamalarında son derece üst sıralarda yer aldığı rahatlıkla söylenebilecek olan *şu'ûbî* politikalarında, Kur'ân'ın tercümesine izin veren tek mezheb oluşu sebebiyle Hanefîlik kendileri için en uygun *mezheb* durumundaydı.[22] İşte Nuh b. Mansûr'un yüksek dereceli bir idarecisinin erken yaşta gelişen oğlu olan İbn Sînâ, bu hükümdarın sarayındaki âlimlerle "alışılagelmiş usüller içinde"[23] tartışmıştır.

İbn Sînâ, Sâmânîlerin yıkılışının ardından (389/999) Buhâra'yı terketti ve görünüşe bakılırsa siyasî bir melce' aramak üzere Gürgenç'e, Hârezmşah Ali b. Me'mûn'un sarayına gitti. Gidilecek yer konusundaki seçimi hiç de keyfî değildi. Zira sonradan İbn Sînâ'nın da dâhil olduğu (babasının ölümünden sonra İbn Sînâ bizzat idarî bir görev almıştır) Sâmânî yönetim yapısı, Hârezm'deki Me'mûnîlerle yakın ilişkilere sahipti[24] ve İbn Sînâ'nın da başta Barakî ailesi olmak üzere Hârezmlilerle şahsî ilişkileri vardı. İyi bir üne sahip olan İbn Sînâ, Gürgenç'te "kendisi gibi birisine yetecek miktarda"[25] bir maaş karşılığında kadılık yapmıştır. Me'mûnî Hârezmşahların Sünnî ortodoksiyi benimsediklerine işaret edilmişti;[26] buna İbn Sînâ'nın Hanefî fıkhıyla ilgili arka planı da eklendiğinde, filozofun başka bir mezhebe göre kadılık yaptığını söylemek oldukça zordur. Aynı iddia, hayli uzun yolculuklardan sonra Cürcan'a, Sünnî politikalarını Şîî ve Mu'tezilîlere zulmedecek derecede saldırganlığa götürmekle tanınan[27] Kâbûs b. Veşmgîr'in (ö. 403/1013) sarayına gidişi için de geçerlidir. Onun Sünnî-Hanefî kimliği bu kadar belirgin olmasaydı, Kâbûs'un sarayına sığınmayı aklından geçirmesi bile mümkün olmazdı.

••••••

21 Richter-Bernburg, "Linguistic Shu'ûbîya", s. 56 ve dipnot 13. Ebu'l-Kâsım İshak es-Semerkandî hakkında daha fazla bilgi için bkz. W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 3. bsk., London 1968, s. 267 ve dipnot 5.

22 Richter-Bernburg, "Linguistic Shu'ûbîya", s. 62-63.

23 Otobiyografi, Gohlman, *Ibn Sina*, s. 20.6-7.

24 C.E. Bosworth, "Âl-e Ma'mûn", *Encyclopaedia Iranica*, c. I, s. 762-764.

25 Otobiyografi, Gohlman, *Ibn Sina*, s. 40.7-8.

26 C.E. Bosworth, "Khwârazm", *EI^2*, c. IV, s. 1063a.

27 Bkz. W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", *The Cambridge History of Iran*, ed. R.N. Frye, Cambridge 1975, c. IV, s. 215.

III

İbn Sînâ'nın mensup olduğu mezheple ilgili dolaylı delil de -yani diğer ihtimallerin elenmesi neticesinde ortaya çıkan ve İbn Sînâ'nın ancak Hanefî olabileceğini gösteren işaretler de- aynı oranda açık seçiktir. Öncelikle, İbn Sînâ'nın diğer üç Sünnî *mezhepten* birine mensup olmadığı son derece âşikârdır. Bu konudaki kesin delil sadece, onun ve çevresindeki insanların şarap içiyor olmaları değil, aynı zamanda şarap içtiklerini açıkça ifade etmekten dolayı pişman olduklarına dair herhangi bir tavır sergilememeleridir. Gerek şarap içme fiili gerekse bundan rahatlıkla bahsedilebilmesi, ancak buna karşı resmî veya gayriresmî herhangi bir kınamanın bulunmadığı bir çevrede mümkün olabilir ki, bu da ancak bir Hanefî çevresi için sözkonusudur. Şarap içme fiilinden açıkça bahsedilmesiyle ilgili olarak, İbn Sînâ'nın çağdaşı ve aşağı yukarı aynı bölgede yazılmış olan bir kaynağa, *Sıvânü'l-hikme*'ye atıfta bulunmak bu noktada oldukça önemlidir. *Sıvânü'l-hikme*'de Ebû Süleyman es-Sicistânî'den bahsedilirken şöyle bir ifade kullanılmaktadır: "İhtilaflı bir konu olmasına rağmen o, Hanefî mezhebine mensup olduğu için içki {*eş-şarâb*} içerdi."[28]

Diğer taraftan İbn Sînâ Hanbelî de değildi. *Kitâbu'l-Meşrıkiyyîn* adlı eserinin girişinde cahilce tepkiler veren kimseleri teşbih için bulduğu en mahkum edici ifade, onların "*hadis* yazarları arasındaki Hanbelîler" gibi olduklarıdır.[29] İbn Sînâ Şâfiî de değildi. İyi bilinmektedir ki, Gazzâlî İbn Sînâ'yı (ve Meşşâîlerin ileri gelenleri olarak onunla beraber Fârâbî'yi), Allah'ın cüz'îleri bilmediğini ve âlemin ezelî olduğunu ileri sürüp beden-

••••••

28 D.M. Dunlop (ed.), *The Muntakhab Siwân al-Hikmah of Abû Sulaimân as-Sijistânî*, The Hague 1979, satır 2850-2851.{Gutas'ın "şarap/içki içme olgusu"na dair gerek İbn Sînâ'nın otobiyografisinde gerekse Ebû Süleyman es-Sicistânî'yle ilgili atıfta bulunduğu metinlerde, Kur'ân-ı Kerîm'in haram olduğunu muhkem bir nasla belirlediği *hamr* değil, *eş-şarâb* kelimesi kullanılmaktadır. Her ne kadar Gutas bu kelimeyi "*hamr*/şarap" anlamındaki "wine" ile karşılama yoluna gitse de, bu kelimenin *hamr* anlamında "wine/şarap" olarak tercüme edilmesi pek doğru gözükmemektedir. Zira bilindiği üzere, Hanefîler üzümden yapılan *hamr* dışında kalan ve kuru üzüm, kuru hurma, arpa, darı, bal vb. maddelerden üretilen içkilerin suda bekleme süresine, pişirilip pişirilmediğine, kaynama miktarına, köpürme ve keskinleşme safhalarına, sade veya karışık olmasına göre farklı hükümler vermişler ve özellikle Ebû Hanife ile Ebû Yusuf, bu gruptaki bazı içeceklerin sarhoşluk vermeyen miktarının içilmesini haram saymamış veya had ile cezalandırmaması yönünde görüş beyan etmişlerdir. Bu açıdan İbn Sînâ'nın *hamr* değil de *eş-şarâb* içiyor olması, onun Hanefî olduğuna dair bir delil olarak yorumlanabilir.}

29 "*el-Hanâbile min ketebet* [*sic lege*] *el-hadîs*", *Mantıku'l-meşrıkiyyîn*, Kahire 1910, s. 3. Bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna*, Metin 8, §4 ve dipnot 1.

lerin haşrini inkâr etmesi sebebiyle küfürle itham etmişti. Şâfiî mezhebine mensup ilmî çevreler ve Bağdat'taki Şâfiî yapı, açıktır ki, büyük oranda Gazzâlî'nin etkisi altındaydı ve İbn Sînâ'nın düşüncelerinin heterodoks olarak algılanmasında onu takip etmekteydiler. Mesela, *el-Fıraku'l-İslâmiyye* adlı kayıp eserinde bu ithamları tekrarlayan Şâfiî fakihi İbn Ebi'd-Dâm'ın (ö. 642/1244) sözleri bu konuda bir delildir. Bizim buradaki tartışmamızla ilgili olarak önemli olan nokta, kendisi bir Hanefî olan biyografi yazarı Safedî'nin, İbn Ebi'd-Dâm'ın İbn Sînâ aleyhindeki sözlerini aktardıktan sonra, filozofu savunmak amacıyla şunları söylemesidir: "Bana göre, İbn Sînâ'nın *furû'* konusundaki görüşleri İmam Ebû Hanife'nin görüşleriyle aynıdır."[30] Bağdat'taki Şâfiî otoriteler, sözlü olarak suçlamanın da ötesine geçerek, İbn Sînâ'nın felsefesini fizikî anlamda da yıkma yoluna gitmişlerdir. Burada örnek olarak tek bir hadiseden bahsetmek yeterlidir: İbn Sînâ'nın ölümünden neredeyse bir asır sonra Halife el-Müstencid, filozofun gerek özel gerekse genel kütüphanelerde bulunan bütün kitaplarını yaktırmıştır.[31] İbn Sînâ bir Şâfiî olsaydı, Şâfiî çevreler tarafından böyle muamelelere maruz bırakıldığını düşünmek zor olurdu. Bu hususu, yukarıda ele alındığı üzere, Hanefî geleneğinde İbn Sînâ'ya verilen yerle karşılaştırmak, meselenin anlaşılması noktasında yeterli olacaktır. Son olarak, İbn Sînâ'nın bir Mâlikî olduğunu varsaymayı gerektirecek herhangi bir sebep de bulunmamaktadır. Bu konuda herhangi bir bilgi olmasa bile, İbn Sînâ'nın yaşadığı ve çalıştığı bölgelerde Mâlikî mezhebinin yayılmamış olduğu gerçeği, kesin bir delil olarak kabul edilmelidir.

İbn Sînâ'nın fıkhî olarak bir Şiî mezhebine yani İsmâiliyye'ye bağlı olduğu iddiası kesin bir şekilde reddedilebilir. Bu noktadaki ilk delil, daha önce yer verilen, İbn Sînâ'nın otobiyografideki, akıl ve nefs konularında İsmâilî öğretileri kabul etmediği yönündeki ifadesidir. Şayet İbn Sînâ bir İsmâilî veya gizli bir İsmâiliyye sempatizanı olsaydı, otobiyografide kendisini ifade etmek için bu yolu, yani önce bu meseleyi gündeme getirip daha sonra da onu etkin bir şeklide reddetme yolunu seçmiş olmasının hiçbir makul sebebi bulunmazdı. Buna ilaveten bir diğer nokta ise, kendisi "gizli bir İsmâilî sempatizanı" olan Şehristânî'nin, İbn Sînâ'yı bir İs-

••••••

30 *Das biographische Lexikon des Salâhaddîn Halil ibn Aibak as-Safadi* [Bibliotheca Islamica, 61], Teil 12, ed. R. Abd at-Tawwâb, Wiesbaden 1399/1979, s. 403-404.

31 Bu konudaki tartışma ve kaynaklar için bkz. A. Hartmann, *an-Nâsir li-Dîn Allâh (1180-1225)*, Berlin-New York 1975, s. 255 vd.

mâilî olarak tanımayıp "İsmâilî bakış açısından, İbn Sînâ metafiziğinin bazı ilkelerine yönelik bir reddiye yazmış olması" gerçeğidir. Daha sonra Nasîruddîn et-Tûsî, Şehristânî'nin foyasını meydana çıkarmış ve onu tezyîf etmiştir.[32]

Son olarak İbn Sînâ'nın aşırı bir şekilde İsnâaşeriyye'ye nisbet edilmesi ise daha geç döneme ait bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konudaki bütün ihtimaller, Safevî hanedanının yükselişi sırasındaki entelektüel iklimden kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ'nın bir İsnâaşerî olduğuna dair iddianın ilk defa açık olarak ifade edilmesi 10/16. yüzyıldadır. İbn Sînâ'nın İsnâaşeriyye'ye nisbeti, filozofun bazı fikir ve düşünce yapılarının Şîî teolojisinde fiilen müşahhaslaşmasının meşrûlaştırıcı bir ifadesi olarak görülebilir. Şüşterî'nin (ö. 1019/1610) *Mecâlisü'l-mü'minîn*'indeki iddiasına yukarıda yer vermiştik. Bundan daha heveskâr bir teşebbüs ise, Şüşterî'nin genç çağdaşı Ali el-Cîlânî (ö. 1062/1652'den sonra) tarafından, özellikle bu konuya hasredilmiş *İbn Sînâ'nın Bir İsnâaşerî Olduğuna Dair Etkili Delil* başlığını taşıyan eserinde görülür.[33] İddialarında yalnızca, İbn Sînâ'nın felsefî görüşleriyle İsnâaşeriyye'nin öğretileri arasındaki sözde benzerliklere dayanan Cîlânî'nin kitabı, tarihî olarak geriye bakıldığında arzulananın tam tersi bir sonuca sebep olmuştur. Şayet İbn Sînâ hiç şüphe ve tartışma götürmeyecek şekilde bir İsnâaşerî olsaydı ve bu fıkhî gelenek içinde mütâlaa edilseydi, 11/17. yüzyıl İran'ında onun bir İsnâaşerî olduğunu ispat etmeye çalışan bir kitap yazılmasına hiç ihtiyaç olmazdı. Sözkonusu kitabın bu savunmacı mâhiyeti, aslında onu,

••••••

32 W. Madelung, "As-Sahrastânîs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nasîr ad-Dîn at-Tûsî", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, ed. A. Dietrich, Göttingen 1976, s. 250-259; yukarıdaki alıntılar, Madelung'un "Nasîr ad-Dîn Tûsî's Ethics between Philosophy, Shi'ism and Sufism" adlı çalışmasından alınmıştır: *Ethics in Islam* [Ninth Giorgi Levi Della Vida Biennial Conference], ed. R.G. Hovannisian, Malibu 1985, s. 87-88.

33 *Tevfîku't-tatbîk fî isbâti enne'ş-Şeyhe'r-Reîs mine'l-İmâmiyyeti'l-İsnâaşeriyye*, nşr. Mustafa Hilmî, Kahire 1372/1953. Nâşir, kitabın içeriğinin kısa bir sunuşunu Congrès de Bagdad, *Millénaire d'Avicenne*, Kahire 1952, s. 73-78'de yapmıştır: "İbn Sînâ ve'ş-Şî'â"; bu tebliğdeki bilgilerin çoğu, kitabın neşrine yazdığı girişte bulunmaktadır. Hilmî'nin Kongre'deki sunuşundan H.A.R. Gibb de kısaca bahsetmiştir: "The Millenary of Ibn Sînâ", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, sy. 14 (1952), s. 498. Ali el-Cîlânî'nin ölüm tarihiyle ilgili bir problem bulunmaktadır. Brockelmann (*GAL*, c. I, s. 457 ve *GALS*, c. I, s. 824, no. 82d) ölüm tarihi olarak herhangi bir kaynaktan bahsetmeksizin 1018/1609 tarihini vermektedir. Halbuki bizzat Cîlânî sözkonusu kitabında, bu eserin, İbn Sînâ'nın mezhebi hakkında 1062/1652 tarihinde Şîrâz'da yapılan bir tartışmanın sonucu olduğunu belirtmektedir.

kendi iddiasının aksi yönündeki görüşler için en iyi delillerden biri haline getirmektedir. Diğer yandan İbn Sînâ'nın bir İsnâaşerî olmadığı gerçeğiyle ilgili daha doğrudan bir delil de bulunmaktadır. Erken dönem kitaplarından *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de filozof, Şîîlere ve Zâhirîlere atıfta bulunmak istediğinde, Şîîler için *Ravâfız* kelimesini kullanmaktadır.[34] Halbuki bu aşağılayıcı isim, İsnâaşerîler tarafından asla kendilerine atıfta bulunmak için kullanılmamaktadır.[35]

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın mensup olduğu fıkhî mezhebin Hanefîlik olduğu tam olarak ortaya çıkmıştır. O, İsmail ez-Zâhid'den ve muhtemelen de Ebû Bekir el-Barakî'den okumak sûretiyle tam bir Hanefî olarak yetişmiştir. On beş yaşlarında bir genç olmasına rağmen, kendisini bir meslektaş olarak gören, zamanının ve yaşadığı bölgenin en iyi Hanefî âlimleriyle birlikte olma imkânı bulmuştur. Hayatının bilinen bir döneminde geçimini Hanefî *furû*'una göre kadılık yaparak kazanmıştır. Hayatının ortalarında Mâverânünnehir'den, geri kalan günlerini geçireceği Cibâl'e gittikten sonra gerçekten de ismen İsnâaşerî olan hükümdarların hizmetinde bulunmuştur. Ancak gittiği bu yerlerin hiçbirinde kendisinden bir fakih olarak görev yapmasının resmen istendiğine dair bir işaret yoktur. Dolayısıyla filozofun resmen mezhep değiştirdiğini varsaymayı gerektirecek bir sebep mevcut değildir. Bu bağlamda hatırlanması gereken bir diğer husus, daha önce de bahsedildiği üzere, Sâmânîler ve Hârezmîlerin kapsamlı politikalarının bir yönünü de etkin bir şekilde Hanefî Sünnîliği desteklemenin oluşturduğu gerçeğidir. Büveyhî ve Kâkûyîlerin İsnâaşerî Şîîliğini desteklemek konusunda benzer bir rollerinin olup olmadığı kesinlikle açık değildir. Dolayısıyla Mâverâünnehir'de faal bir Hanefî olan İbn Sînâ'nın, Cibâl'de açık ve alenî bir şekilde bir *mezheb*e nisbet edilmesini gerektirecek bir durum sözkonusu olmamıştır. Tüm işaretler, fıkhî konularda asla bir görüşü benimsemeye zorlanmadığını göstermektedir. Öyle ki, İbn Sînâ'nın, "Büveyhî yüzyılının esnek eklektisizmi"nden[36] yararlanma fırsatı bulduğunu varsaymayı gerektirecek bir sebep bile bulunmamaktadır.

••••••

34 Uppsala 364, vr. 36r6-7: *ve'r-Ravâfız ve'd-Dâ'ûdiyye min nufâti'l-kıyâs fî sınâ'ati'l-fıkh.*

35 Kavram hakkında bkz. W.M. Watt, "The Râfidites: A Preliminary Study", *Oriens*, sy. 16 (1963), s. 110-121.

36 Gibb, "Millenary", s. 498.

İbn Sînâ'nın Doğum Tarihi Meselesi Üzerine

R. Sellheim, İbn Sînâ'nın hayatına dair eleştirel çalışmalar için bir başlangıç noktası teşkil eden değerlendirme yazısının sonunda, cevaplarının İbn Sînâ'nın doğum tarihinin tespitini kolaylaştıracağını ileri sürdüğü yedi soru ortaya atmıştır.[37] Bu sorulardan birisi İsmail ez-Zâhid (soru no. 2) diğeri de Ebû Bekir el-Barakî'nin (soru no. 4) kimlikleri hakkındaydı, ki bunların ikisi de cevaplanmıştır. Açıktır ki, İsmail ez-Zâhid'in kimliğini belirlemek, İbn Sînâ'nın doğum tarihi konusunda daha kesin bir sonuca ulaşmaya yardım etmemektedir. Zira İsmail 402/1012'de vefat etmiştir ve İbn Sînâ'ya 360/970 ilâ 390/1000 tarihleri arasında herhangi bir tarihte, yani yaklaşık olarak filozofun Buhâra'yı terkettiği tarihe kadarki herhangi bir tarihte ders vermiş olabilir. Ebû Bekir el-Barakî'nin kimliğinin tespiti ise, çözülmesi durumunda, İbn Sînâ'nın doğum tarihi konusunda daha erken bir tarihi doğrulayabilecek olan birtakım sonuçlar içermektedir.

a. Şayet İbn Sînâ'nın otobiyografide bahsettiği Ebû Bekir el-Barakî, yukarıda kendisinden bahsedilen oğul Barakî yani Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed ise;

b. Şayet bu sözkonusu şahıs Muharrem 376/Mayıs-Haziran 986 tarihinde vefat ettiyse ve

c. Bu iki kişi {yani İbn Sînâ ile Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Barakî} arasında, kaynaklarda belirtildiği şekilde bir ilişki sözkonusuysa, açıktır ki, İbn Sînâ'nın geleneksel olarak kabul edilen 370/980 tarihinde doğmuş olması imkânsızdır.

Eğer bu üç şart da geçerliyse, artık İbn Sînâ'nın doğum tarihi konusunda geleneksel olarak kabul edilen tarihin bir hükmü kalmamaktadır.

a. Bu durum, pek çok sebep dolayısıyla doğrudur. Birincisi, Ebû Bekir, Barakî ailesinin bu künyeyi taşıyan tek üyesidir (bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb,* "Barakî"). İkincisi, İbn Sînâ onun kimliği hakkında başka bilgiler de vermekte ve onun Hârezm'de doğduğunu söylemektedir. Bu bilgi de Sem'ânî'nin (Sem'ânî İbn Mâkûlâ'dan, o da Ebû Bekir'in oğlu Ebû Abdillah b. Ahmed'den), baba Barakî'nin ailesini Hâ-

••••••

37 Osman Ergin'in *İbni Sina Bibliyografyası* (İstanbul 1956) adlı kitabının değerlendirmesi, *Oriens,* sy. 11 (1958), s. 233-239.

rezm'den Buhâra'ya getirdiği şeklindeki rivâyetiyle doğrulanmaktadır. Üçüncüsü, İbn Sînâ'nın otobiyografisini ihtiva eden el yazması nüshalarda, bu isimle ilgili metin açısından herhangi bir çarpıtma görünmemektedir. Dolayısıyla Gohlman'ın kronolojik tutarsızlık karşısında başvurduğu -ki Gohlman İbn Sînâ'nın doğum tarihi konusunda geleneksel olarak kabul edilen tarihi benimsemektedir- İbn Sînâ'nın torun Barakî'yi, yani Ebû Abdillah b. Ebî Bekir'i kasdetmiş olması gerektiği yönündeki önerisi reddedilmelidir.[38]

b. Ebû Bekir el-Barakî'nin vefat tarihi, Sem'ânî'deki başka ayrıntılar yoluyla doğrulanmaktadır (tekrar etmek gerekirse, Sem'ânî'nin esas kaynağı Ebû Bekir'in oğludur): Cenaze namazını kıldıran kişi, 381/991 tarihinde vefat eden Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'dir. Dolayısıyla Ebû Bekir'in vefatı, anlamlı bir şekilde ancak 376/986 tarihinden sonra olabilir ki, bu takdirde de sözkonusu tarih, İbn Sînâ'nın doğum tarihi olarak kabul edilegelen tarihle uyuşmamaktadır.

c. Bu iki şahsın birbirleriyle olan ilişkisinin her ikisinin de yetişkinlik döneminde olduğu, İbn Sînâ tarafından doğrulanmıştır. Otobiyografide tasvir edilen olayların sırası dikkate alındığında, Ebû Bekir için *el-Hâsıl ve'l-mahsûl*'ü yazdığında İbn Sînâ en az yirmi bir yaşında olmalıdır. Dahası İbn Sînâ, (Sem'ânî'nin yine Ebû Bekir'in oğlundan naklettiğine göre) Ebû Bekir'in şiirlerini istinsah ettiyse, o takdirde de altı yaşından büyük olması gerekmektedir. Her iki durumda da bu, iki kişi arasındaki süreklilik arzeden bir ilişkiye işaret etmektedir.

Şayet Ebû Bekir el-Barakî'nin vefat tarihi olan 376/986 ciddiye alınacaksa -ki yukarıdaki şartlar dâhilinde bunu gözardı etmek zordur- o zaman İbn Sînâ'nın doğum tarihini de epeyce geriye çekmek, yani Hândmîr gibi kaynaklarımızda verilen en erken tarih olan 363/973'ten en az on yıl öncesine, 353/964'e götürmek gerekmektedir.[39] Bunu kabul etmek güç olabilir, ancak öyle görünüyor ki, bu görüş hâlâ elimizdeki tüm gerçekleri ihtiva edebilmektedir. Ne var ki, burada konuyla ilgili tüm soruları ele almaya çalışmak mümkün değildir. Bu "ek"in amacı, sadece gelecekteki tartışmalarda göz önünde bulundurulması gereken bu ayrıntılara dikkatleri çekmekten ibarettir.

••••••

38 Gohlman, *Ibn Sina*, s. 123, dipnot 36.

39 Atıflar için bkz. Sellheim'in değerlendirmesi, s. 234.

Bu çalışmayı son bir öneriyle bitireceğim. Şayet İbn Sînâ 353/964 gibi erken bir tarihte doğduysa, o zaman babası, otobiyografinin günümüze gelen başlangıç cümlesinde ifade edildiği gibi, Belh'ten Buhâra'ya Nuh b. Mansûr (365/976-387/997) zamanında gelmemiştir. Değerlendirme yazısında Sellheim, bu ismi ters çevirmek sûretiyle Mansûr b. Nuh (350/961-365/976) olarak okumayı önermiştir. Ben daha basit bir çözüm öneriyor ve bu ismi Nuh b. Mansûr yerine Nuh b. Nasr (331/943-343/954) şeklinde okumayı teklif ediyorum. Otobiyografinin başlangıç paragrafını zinde gözlerle okursak, hiçbir yerde İbn Sînâ'nın babasının Buhâra'ya gelir gelmez evlendiğinden bahsedilmediğini görürüz. Aslında bu izlenimi yaratan şey sadece, İbn Sînâ'nın özetleyici üslûbudur. Dolayısıyla babasının, idarî bir görevi olan genç bir adam olarak Buhâra'ya gelmesi ve bir süre sonra, saltanatı sırasında İbn Sînâ'nın doğacağı Mansûr b. Nuh zamanında burada evlenmiş olması son derece mümkündür. Nuh b. Nasr'ın yanlışlıkla Nuh b. Mansûr olarak yazılması sadece mümkün değil, aynı zamanda fiilen de vâkidir. İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı matbu eserinin İbn Sînâ'nın biyografisine ayrılan bölümünde, İbn Sînâ tarafından tedavi edilen Nuh b. Mansûr'un ismi Nuh b. Nasr olarak yazılmıştır! Matbu eserdeki bu durumun bir baskı hatası olmayıp bir el yazması nüshaya dayandığı, aynı hatanın Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin *Hizânetü'l-edeb*'inde de bulunmasından anlaşılmaktadır.[40]

40 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut-Riyad 1966, c. XII, s. 42; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, Kahire-Riyad 1402/1983, c. XI, s. 166.

İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği*

Eserlerini Arapça kaleme alan en büyük ve en etkili filozof olan İbn Sînâ (Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillah b. Sînâ), ortaçağ İslâm medeniyetinin tartışmasız olarak en üstün olduğu bir dönemde yaşamıştır. O, onuncu yüzyılın sonunda, yani İslâm dünyasında ortaya konulup sürdürülen felsefî ve bilimsel faaliyetler ile Yunanca-Arapça tercüme hareketinin iki yüzyılı aşkın bir süredir devam ettiği bir dönemde rüşdüne ermiştir.[1] Yunanca felsefî ve bilimsel metinlerin kâhir ekseriyeti zaten Arap bilim adamları ve âlimlerinin istekleri doğrultusunda tercüme edilmiş ve aslen Arapça olarak kaleme alınan eserler sayesinde bütün entelektüel alanlarda yeni ilerlemeler meydana getirilerek bu eserler, örnek aldıkları Yunanca kitapların elde ettikleri başarıları geride bırakmışlardır.

Felsefî ve bilimsel araştırmayı, kültürel bir araç olarak gören bakış açısı, yeni Abbâsî hanedanının iktidardaki ilk on yılı sırasında, sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Yunanca-Arapça tercüme hareketinin başlamasıyla birlikte gelişmişti. Onuncu yüzyılın ortalarında halifenin otoritesindeki tedricî aşınmayı müteâkib, siyâsî gücün adem-i merkezî hale gelmesiyle birlikte, Endülüs'ten Orta Asya'ya kadar büyük İslâm İmparatorluğu'nda, bölgesel idareyi ele geçiren, nihâî otorite olarak ise Bağdat'taki halifeyi kabul eden mahallî hanedanlıklar ortaya çıktı. Gücün merkezî olmaktan çıkması, aynı zamanda kültürün de adem-i merkezî bir duruma gelmesine yol açmış; mahallî hanedanlıkların başkentleri, Abbâsî başkentindeki zevk ve modaların aynılarını benimsemek sûretiyle, entelektüel ve kültürel üstünlük konusunda Bağdat'ı taklit ve onunla rekâbet etmeye başlamışlardır.

••••••

* Bu çalışma, ilk hali Almanca olarak yayınlanan "Avicenna. Die Metaphysik der rationalen Seele" (*Philosophen des Mittelalters*, ed. Theo Kobusch, Darmstadt: Primus Verlag, 2000, s. 27-41) başlıklı makalenin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

1 Yunanca-Arapça tercüme hareketi D. Gutas'ın *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür* adlı eserinde (çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003) ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

İbn Sînâ, Orta Asya'daki İranlı Sâmânîler (819-1005) hanedanının başkenti olan Buhâra'da yetişti. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, bazı kaynaklarda verilen 980 tarihinden birkaç yıl önce doğmuş olduğu kesindir.[2] Babası, yakınlardaki Harmaysen bölgesinin valisiydi ve İbn Sînâ bir genç olarak Sâmânî yönetici seçkinlerinin arasında büyüdü. Âdet olduğu üzere eğitimi erken yaşta başlamış ve on üç-on dokuz yaşlarına kadar devam etmiştir. Geleneksel konular olan Kur'ân, Arap edebiyatı ve aritmetik tahsili görmüştür; ayrıca tıbba olduğu kadar fıkıh ilmine karşı da özel bir ilgisi vardı. Bu konuda tek bilgi kaynağımız olan meşhur otobiyografisinde, on altı yaşlarındayken hem {fukahânın yaptığı fıkhî tartışmalara katılmaya} hem de hekimlik yapmaya başladığını belirtmektedir.

İbn Sînâ otobiyografide, bu süre zarfında, felsefenin bütün alanları üzerinde, gittikçe ilerleyen düzeylerde tekrar tekrar çalıştığını da ifade etmektedir. Belirttiğine göre takip ettiği çalışma programı veya felsefî müfredat, geç antikitede İskenderiye'deki Aristotelesçi gelenekte oluşan felsefî bilimler sınıflamasını model olarak almıştır: Felsefe çalışmalarına bir araç olarak önce mantık, yani *Organon* gelmekte, onu fizik (Aristoteles'in fizik ve zoolojiye dair eserleri), matematik (quadrivium) ve metafizikten oluşan teorik {*nazarî*} felsefe izlemektedir. İbn Sînâ'nın tahsil hayatı, Sâmânîlerin kraliyet kütüphanesinde gerçekleştirdiği üst düzeyde araştırma ile tamamlanmıştır. Filozof, sözkonusu kütüphaneyi otobiyografisinde şöyle tasvir etmektedir:

> Pek çok odası olan bir binaya alındım; her odada birbiri üstüne sıralanmış kitap sandıkları vardı. Odalardan birisinde Arap dili ve şiirine, bir diğerinde fıkha dair kitaplar bulunuyordu. Bu şekilde her bir odada bir ilimle ilgili kitaplar mevcuttu. Eskilerin yazdığı kitapların kataloğunu inceledim ve ihtiyacım olan kitapları istedim. İsimleri pek çok kimse tarafından bilinmeyen, benim de ne daha önce gördüğüm ne de daha sonra göreceğim kitaplarla karşılaştım. Bu kitapları okudum, onların öğretilerini iyice öğrendim ve herkesin, sahip olduğu ilimdeki derecesini anladım. On sekiz yaşıma ulaştığımda, tüm bu felsefî ilimlere dair çalışmamı tamamladım. O dönemde bilgiyi hafızamda tutuşum

••••••

2 İbn Sînâ'nın doğum tarihiyle ilgili sahip olduğumuz bilgilere dair bir tartışma için bkz. D. Gutas, "Avicenna's *Madhab*, with an Appendix on the Question of His Date of Birth", *Quaderni di Studi Arabi*, sy. 5-6 (1987-1988), s. 323-336. {Elinizdeki kitapta s. 13-29}

daha iyiydi, bugün ise bilgiyi kavrayışım daha yetkin; yoksa bilgi aynı bilgidir, bana sonradan yeni bir şey gelmiş de değildir.[3]

İbn Sînâ'nın Sâmânî kütüphanesi ve onun muhtevasına dair tasviri, kuruluşundan sonraki ilk iki yüzyıl içinde Bağdat'ta yaratılan felsefî ve bilimsel kültürün yaygınlığı ve hâkimiyeti hakkında önemli bir şâhittir. Çalışmalarında gösterdiği olağanüstü performansa dair ifadelerine gelince, aslında bu, güçlü nefslere sahip bazı insanların akledilirlere dair bilgiyi, yani teorik bilgiyi tek başlarına ve bir öğretmenin yardımı olmaksızın elde edebileceklerini merkeze alan epistemoloji teorisinin somut bir örneğini sunmaktadır. Bu konu ileride ele alınacaktır.

Huzurlu bir gençliğin ardından İbn Sînâ, yaklaşık olarak birinci bin yılın başlarında meydana gelen ve Sâmânî hanedanlığının yıkılmasına yol açan siyâsî karışıklıklar nedeniyle anayurdunu terk etmek zorunda kaldı. Batıya doğru gitti ve geri kalan ömrünü, İran yöresinde, çoğunlukla da Hemedan ve İsfahan'daki mahallî hükümdarların saraylarında geçirdi. Bu hükümdarlara hem siyâsî hem de tıbbî konularda hizmette bulunuyordu. Bu süre zarfında boş zamanının çoğunu felsefeyle, hem talebeleri hem de hâmîlerinin istekleri doğrultusunda eserler kaleme almakla, felsefî tartışma meclisleri düzenlemekle ve diğer âlimler veya eski talebeleri tarafından kendisine yöneltilen felsefî sorulara mektup yoluyla cevap vermekle geçirdi. İbn Sînâ 1037 tarihinde Hemedan'da vefat etti ve oraya defnedildi.

Arkasında çok sayıda eser bırakan İbn Sînâ'nın eserlerinin şu ana kadar tam bir envanteri çıkartılabilmiş değildir. Kaleme aldığı eserler genellikle felsefe üzerine olmasına rağmen, tıp alanında da yüzyıllar boyunca hem İslâm dünyasında hem de Latince tercümesi dolayısıyla Batı'da standart ders kitabı olarak okutulan, muazzam *el-Kânûn*'u (*Canon*) yazmıştır. Felsefe alanında kısa risâlelerden çok sayıda ciltten oluşan kapsamlı özetlere kadar, farklı üsluplar sergileyen yüzden fazla eser kaleme almıştır: Bunlar arasında, tahlilî çalışmalar, açıklayıcı eserler, şerhler, özetler, mecâzî kitaplar, cevâbî mâhiyetteki eserler, öğretici şiirler ve Arapça felsefî literatüre kendisinin dâhil ettiği ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinde kullandığı "işaretler ve hatırlatmalar" türünden îmâlı ve kinâyeli ifade şekli bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın şaheseri ise, *eş-Şifâ* (yani "ruha şifâ"; bu eserin büyük bir kısmı Latinceye *Sufficentia* adıyla tercü-

••••••

3 D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, s. 29.

me edilmiştir) olarak isimlendirdiği bir felsefî {ilimler} özeti olup, bu eser, yirmi iki büyük ciltte (Kahire 1952-1983 neşrinde), geç antikitedeki İskenderiye geleneğinde tasnif edildiği şekliyle felsefenin bütün bölümlerini ihtiva etmektedir. Bu sınıflama, Aristoteles'in eserlerinin tasnifi amacıyla başlamış, ancak nihayetinde, Aristoteles'in hakkında eser kaleme almadığı konuları da kapsamak amacıyla müfredat programının tasnifine, başka eserler de ilave edilmiştir.[4] Bu sınıflamanın içeriği şu şekildedir:

A. Mantık:

1. İsâgûcî (Porfiryus'un *Eisagoge*'si)
2. Kategoriler (Aristoteles'in *Categories*'i)
3. Yorum Üzerine (Aristoteles'in *De Interpretatione*'si)
4. Kıyas (Aristoteles'in *Prior Analytics*'i)
5. İspat (Aristoteles'in *Posterior Analytics*'i)
6. Diyalektik (Aristoteles'in *Topics*'i)
7. Safsata (Aristoteles'in *Sophistical Refutations*'ı)
8. Retorik (Aristoteles'in *Rhetoric*'i)
9. Şiir (Aristoteles'in *Poetics*'i)

B.Teorik Felsefe

I. Fizik:

1. Tabiat Üzerine (Aristoteles'in *Physics*'i)
2. Gökyüzü Üzerine (Aristoteles'in *De Caelo*'su)
3. Oluş ve Bozuluş Üzerine (Aristoteles'in *De Generatione et Corruptione*'si)
4. Meteoroloji (Aristoteles'in *Meteorology* I-III'ü)
5. Mineroloji (Aristoteles'in *Meteorology* IV'ü)
6. Nefs/Ruh Üzerine (Aristoteles'in *De Anima*'sı)
7. Botanik (Theophrastus'un botanik hakkındaki kitabı)
8. Zooloji (Aristoteles'in hayvanlar hakkındaki kitapları)

••••••

4 Bkz. D. Gutas, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdad", *Der Islam*, sy. 60 (1983), s. 231-267; D. Gutas'ın *Greek Philosophers in the Arabic Tradition* adlı eserinde (Hampshire: Aldershot, 2000, no. IX) yeniden yayınlanmıştır.

II. Matematik:

1. Geometri (Öklid'in *Elementler*'i)
2. Aritmetik (Nicomachus of Gerasa'nın *Introduction to Arithmetic*'i)
3. Mûsikî (Batlamyus'un *Harmonics*'i)
4. Astronomi (Batlamyus'un *Almagest*'i)

III. İlâhiyyât (Aristoteles'in *Metaphysics*'i)

C. Pratik Felsefe:

1. Ahlâk (Aristoteles'in *Nicomachean Ethics*'i)
2. Ev idaresi (Bryson'un *Oikonomikos*'u)
3. Siyaset (Eflâtun ve Aristoteles'in eserlerinden seçmeler)

İbn Sînâ, pratik (*amelî*) felsefeyi, *eş-Şifâ*'nın ilâhiyyâta dair bölümünün sonunda bir ek olarak çok kısa bir şekilde ele almaktadır. Bu konulara çok az ilgisi olan İbn Sînâ, ahlâk ve siyasete dair mevcut iki kısa risâlesi dışında, ahlâk hakkında gençliğinde *el-Birr ve'l-ism* adlı, bugün çoğu kayıp olan bir tane temel eser kaleme almıştır.[5]

İbn Sînâ'nın felsefî çabası, felsefenin yukarıda tasnif edilen bütün bölümlerini Aristoteles mantığı temelinde, kendi içinde tutarlı bir şekilde biraraya getiren bir felsefî sistem yaratma girişimi olarak nitelenebilir. Bu ise uygulamada, Aristotelesçi felsefenin tüm farklı geleneklerini, asırlar boyunca üzerine ilave edilen Eflâtuncu, Proklusçu ve diğer Yeni-Eflâtuncu unsurlarla biraraya getiren, uyumlu ve mantıklı bir sistem kurmak anlamına gelmektedir. Neticede onun çalışmaları, yüksek bir sistematik ve derin bir aklî yapı ile her şeyi kuşatacak bir kapsamlılık sergilemektedir: Proklus ile İbn Sînâ arasındaki dönemde yaşamış olan ve eserlerini Yunanca ve Arapça olarak kaleme alan filozoflar, bir ifade şekli olarak şerh metodunu tercih etmişken, nihâyet İbn Sînâ gözde tarzı olan *summa philosophiae*'yi geliştirmiştir. Bu bakış açısından o, antikitenin son, skolastiğin ise ilk filozofudur. O, ayrıca felsefenin bu yeni sentezini, çağının ve toplumunun felsefî ilgilerine cevap verecek şekilde ifade etme yolunu

••••••

5 İbn Sînâ'nın ahlâka dair eserleri hakkında bkz. Bekir Karlığa, "Un nouveau traité d'éthique d'Ibn Sînâ inconnu jusqu'à nos jours", *Avicenna and His Heritage*, ed. J. Janssens, D. De Smet, Leuven 2002, s. 21-35.

da aramıştır. Bu nokta, onun yukarıda sıralanan çok farklı yazım şekillerini denemesini de açıklamaktadır. O, felsefesinin muhtevasını daha etkili bir şekilde iletebilmek için farklı arka plan ve donanımlara sahip dinleyicilere ulaşmayı amaçlamıştır.

İbn Sînâ'nın felsefî sistemine -kelimenin tam anlamıyla- hayat veren ve onun birlik ve tutarlılığını sağlayan konu, aklî nefse, yani nefsin özel olarak insanda bulunan bölümüne (kendisi sayesinde düşündüğümüz akla) dair teorisidir. Bu gelişimin arka planının Aristoteles'in *De Anima*'sı (III.4-5) ile Yunan geleneğinde Aristoteles'in sözkonusu eserinin doğurduğu uzun süren şerhler geleneğine -Plotinus'un felsefesinde ve özellikle de Atina okulunun Yeni-Eflâtunculuğunda, aklın (*nous*) oynadığı ontolojik rol artırılmakla beraber- kadar uzandığı kesindir. Sözkonusu gelenek, bu defa Arapça olarak, Fârâbî'nin (ö. 950) aklî faaliyete tamamlayıcı bir rol veren eserinde devam ettirilmiş ve bu teori, kendisini Fârâbî'nin halefi olarak gören İbn Sînâ ile mükemmel bir hale gelmiştir. İbn Sînâ'nın aklî nefsin farklı yönleri üzerinde çalışması, felsefenin pek çok dalını birleştirmekte ve buna ilaveten, nübüvvet, vahiy, mucizeler, sihir ve ilâhî inâyet gibi geleneksel dinî konuları da aynı aklî bütün içine dâhil etmektedir. Dolayısıyla o, sadece bir nefs teorisi olmaktan çok, aklî nefsin gerçek anlamda bir metafiziğidir ve tüm felsefî faaliyetin birinci amaç ve hedefi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre aklî nefs, bizâtihî var olan bir cevherdir ve ne bir insanın bedenine ne de başka herhangi bir maddî şeye nakşolmuştur; o tamamen ayrılabilir ve maddeden soyutlanmıştır. Aklî nefs, insan bedeniyle birlikte -ondan önce değil- varlığa gelmekte ve kişi, hayatta olduğu müddetçe onunla belirli bir ilişkiyi sürdürmektedir. İbn Sînâ bu ilişkiyi, Aristotelesçi kavramlara sıkı sıkıya bağlı kalmak sûretiyle, aklî nefsi "organlara sahip tabiî bir bedenin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlayarak belirlemekte ve tanımdaki "aklî" kelimesini de "fiilleri, aklî tercih ve düşünceye dayalı keşifle gerçekleştirmesi ve küllîleri idrâk etmesi açısından" ibaresini ekleyerek açıklamaktadır.[6] Aklî nefs açıkça iki işleve sahiptir: Biri teorik, yani küllîleri idrâk etmek, diğeri de pratik, yani fiilleri yönlendiren aklî tercihlerde bulunmak ve düşünceler üretmek. Aklî nefsin bu iki işlevi, insanların aşkın âlemle tabiat âlemi arasında ilişki kurmasına da zemin hazırlamakta ve dolayısıyla âlemin bütünlüğünü göstermektedir:

••••••

6 *Avicenna's De Anima*, s. 40.1-4 Rahman; Aristoteles, *De Anima*, II.1, 412b5-6.

Teorik kısım, ay-üstü âlemdeki metafizik gerçekliği -aşağıda belirtileceği üzere akledilirleri- idrâk ederken, pratik kısım ise ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluş halinde olan tabiatı idare etmektedir. Başka bir yerde ise İbn Sînâ, aklî nefsin işlevini; onun bedenle olan ilişkisinin, mahfaza içindeki bir şeyin o mahfazayla olan ilişkisi şeklinde değil, bir enstrüman kullanan kimsenin o enstrümanla olan ilişkisi şeklinde anlamak gerektiğini söylerek izah etmektedir. Bir başka ifadeyle aklî nefs, beden *içinde* değil, aksine küllîleri ve onlardan sudûr eden aklî tercihleri idrâk etmek sûretiyle bedeni idare eden ve eşgüdümünü sağlayan bir mevkidedir.[7]

Aklî nefs, ebedî bir cevherdir ve ilişki halinde olduğu beden öldüğünde, bedenle ilişkisi sırasında bilfiil veya mükemmel hale gelip gelmemesine bağlı olarak mutluluk veya bedbahtlık içinde varlığını sürdürür. Aklî nefsin bilfiil hale gelmesi, sahip olduğu iki işleve uygun olarak, doğru bilgiyi elde edip doğru fiillerde bulunmak şeklinde tanımlanmaktadır. Aklî nefsin neyi, nasıl bildiğinin tahlili, bizi İbn Sînâ'nın epistemolojisine olduğu kadar, metafizik, ontoloji ve kozmolojisine de götürmekte; aklî nefsin fiilleri sorunu ise, filozofun ahlâk anlayışına ve tıp da dâhil olmak üzere buna bağlı pratik bilimler hakkındaki düşüncelerine yönlendirmektedir.

İbn Sînâ, "doğru bilgi" kavramını Aristotelesçi çizgi doğrultusunda anlamakta ve mutluluğu, yani Aristotelesçi *eudaimonia*yı, aşağıda ifade edileceği üzere, akledilirlerin herhangi bir engel olmadan ebedî olarak düşünülmesi şeklinde tasarlamaktadır. İbn Sînâ kozmolojisinin sudûrcu şemasında Tanrı'dan veya zorunlu varlıktan (*vâcibü'l-vücûd*) bir akıl sudûr etmekte ve bu akıldan da diğer semâvî feleklerin akılları ve nefsleri çıkmaktadır. Bu sıradüzeninin sonunda, yeryüzüne ait felek ile onun, aklî nefsin kendisiyle ilişkiye geçebildiği, fa'âl akıl (*el-aklü'l-fa'âl*) olarak bilinen aklı bulunmaktadır. Bütün bu akıllar gayrimaddî ve tamamıyla bilfiildir. Kendilerinde bilkuvvelikten eser bile bulunmayan bu akılların, sürekli olarak akletmekten başka herhangi bir faaliyetleri yoktur. Bu akılların düşünce objeleri, yani akledilirler ise kendilerini ifade eden küllî kavramlardır: Âlemin düzen ve muhtevası, âlemin zorunlu varlıktan sudûru ile birlik, çokluk, zorunluluk, imkân, hareket, sükûn gibi ilkeler ve matematik kavramlar. Bir anlamda akledilirler, teorik felsefe içindeki bütün bilimleri kapsamaktadır: Fizik, matematik ve metafizik.

••••••

7 Bkz. İbn Sînâ'nın son risâlesi olan küçük hacimli *Risâle fi'n-nefsi'n-nâtıka* (Gutas'ın *Avicenna* kitabındaki tercüme, s. 74).

Bu noktada, sözkonusu akledilirlerle ilgili şu hususları belirtmek oldukça önemlidir: Bütün akledilirler semâvî akıllar tarafından zamana bağımlı olmaksızın bir anda düşünülmektedir. Ancak semâvî akılların akledilirleri düşünmesi, rastgele olmayıp belirli bir düzene göredir. Bu, bir kıyası oluşturan önermelerin terimlerine ait bir düzendir ve kıyasların sonuçları da tek tek akledilirleri ifade etmektedir.[8] Dolayısıyla akledilirlerin özlerindeki düzen, kıyasa dayalı bir düzendir. Bunun anlamı ise, sözkonusu düzenin, ilk öncülden başlamak sûretiyle sırasıyla, gerçekliği tanımlayan diğer ifadeleri ispat ederek ilerleyen müteselsil adımlar şeklinde olduğudur. Teorik felsefede ele alındığı üzere, bu akledilirler bir bütün olarak âlemin yapısını ortaya koyduklarından, âlemin bizâtihî yapısı da kıyasî bir niteliktedir.

Bu sebeple insanın mutluluğu da aklî nefsin, semâvî feleklerin ebedî akıllarını taklit etmek sûretiyle bu akledilirleri düşünmesi, yani onları idrâk etmesinden ibarettir. İnsan aklının akledilirlere yönelişi ile onları elde etme yolları arasındaki ilişkinin tahlili, İbn Sînâ'nın epistemolojisini ortaya koymaktadır.

İnsanın aklî nefsinin veya aklının, akledilirlerle dört farklı ilişkisi vardır: Bebek örneğinde olduğu gibi, aklî nefs, insan varlığıyla ilk ilişkiye geçtiğinde, akledilirlerle olan ilişkisi bir tür mahzâ bilkuvve halidir: Akledilirleri elde etme güç ve yeteneğine sahiptir, ancak henüz onları elde edebilmiş değildir. Akledilirlerle böyle bir ilişkiye geçtiğinde "maddî akıl" (*akl-ı heyûlânî*) olarak isimlendirilir. Böyle isimlendirilmesinin sebebi, maddeyle herhangi bir birliktelik içinde olması değil, "sırf madde" gibi kuvve halinde bulunmasıdır. Akıl daha sonra ilk akledilirleri, yani aksiyomatik ve apaçık olan küllî kavramları elde ettiğinde ise, ikinci derecedeki akledilirlerle (yukarıda tarif edilen akledilirler) olan ilişkisi, bir tür mümkün elde ediş şeklinde olur ve onları iktisab edecek yeteneğe sahip olduğunda "meleke halindeki akıl" (*akl bi'l-meleke*) olarak isimlendirilir. Aklın akledilirlerle olan ilişkisi, bir noktada onları elde edip onları düşünmese bile, her istediğinde onları {aklında} hazır hale getirebilecek seviyeye ulaştığında, "fiil halindeki akıl" (*akl bi'l-fi'l*) olarak adlandırılır. Aklın akledilirlerle olan ilişkisi, onları bilfiil olarak düşünmek şeklinde olduğunda ise, o akla "kazanılmış akıl" (*akl-ı müstefâd*) denir.[9]

••••••

8 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, Bîdârfer §237 (Gutas'ın *Avicenna* kitabındaki tercüme, s. 166, L12 §3).

9 *Avicenna's De Anima*, s. 48-50 Rahman.

İnsan aklının akledilirlerle olan ilişkisi ele alınırken karşımıza çıkan temel soru, doğal olarak aklın akledilirleri kesin bir şekilde hangi yolla elde edebildiği, yani aklın *bi'l-meleke* akıl halinden kazanılmış veya bilfiil akıl haline nasıl yükseldiğidir (aklın akledilirlerle olan ilişkisinin bu son iki şekli, özde aynı durumu ifade etmekle beraber, birincisi fiil, ikincisi ise kuvve halindedir). İbn Sînâ bu soruyu, Aristotelesçi mantık geleneğini yakından takip etmek sûretiyle cevaplamaktadır. Kıyasların sonuçlarını, yani akledilirleri elde etmenin yolu, orta terimi bulmaktır. İbn Sînâ da bütün epistemoloji teorisini, orta terimi keşfetme üzerine inşa etmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere, insanın mutluluğu, akledilirlerin bilgisine bağlı olduğundan, İbn Sînâ, kurtuluş teolojisine (*soteriology*) veya felsefî faaliyetinin amacına yine bu kavram üzerinden ulaşmıştır.

Orta terimi keşfetme şekilleri tüm meslek hayatı boyunca İbn Sînâ'yı meşgul etmiş ve sözkonusu kavramı devamlı sûrette ikmâl ederek tazammunlarını da ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Yukarıda belirtildiği üzere, akledilirler sadece semâvî akıllarda bilfiil olarak var olmaktadırlar; çünkü onların akledilmesi, bu semâvî akılların ebedî nitelikteki faaliyetlerini temin etmektedir. Bu ise şu anlama gelmektedir: Kurulacak kıyasa bağlı olarak orta terim şeklinde hizmet edecek olan bütün akledilirler, semâvî akıllarda ve -özellikle de insan bilgisinin hedefleri için- fa'âl akıl olarak da bilinen yeryüzü feleğinin aklında bulunmaktadır. Bu orta terimler/akledilirler başka bir yerde olamazlar: İbn Sînâ, Eflâtuncu ideaları asla kabul etmemektedir; akledilirlerin, *onları düşünmediği durumda* insan aklında bulunması da imkânsızdır; bir başka ifadeyle akledilirler bir kere elde edildiklerinde, zihinde depolanmamaktadır; çünkü akledilirler sözkonusu olduğunda, zihinde depolanmak, onların zihin tarafından düşünülmesiyle özdeştir. Ancak biz, akledilirleri her zaman düşünmediğimizden, onların başka bir yerde bulunmaları gerekmektedir ve o tek yer de fa'âl akıldadır. Netice olarak insan aklının orta terimi keşfetmesi, onu fa'âl akıldan elde etmesi anlamına gelmektedir. İbn Sînâ'nın, insanın fa'âl akılla "ittisâli" ile kasdettiği şey de tam olarak budur. Bu ittisâl sürecini İbn Sînâ, fa'âl akıl veya insan aklı açısından meseleyi ele almasına bağlı olarak iki yolla açıklamaktadır. İlk durumda, filozofun "ilâhî feyz" (*el-feyzü'l-ilâhî*) olarak isimlendirdiği süreç, akledilirlerin insan aklına sudûrudur. İnsan aklı açısından ise İbn Sînâ, orta terimin keşfedilmesi sürecini, sezgi (*hads*) kavramıyla tanımlamaktadır. Aristoteles'in *Posterior Analytics*'te sezgiyi "orta terimi doğru bir şekilde kendiliğinden bulma" kabiliyeti (*eustochia*, Arapça tercümede, *hüsnü hadsin*) şeklinde ele alışından

(I, 34 89b10-11) ilham alan İbn Sînâ, bu kavramı epistemolojisinin köşe taşı yapmıştır.

Bütün orta terimler fa'âl akıldan geldiği için, soru, insanların akledilirlere nasıl ulaşabileceği veya sezginin tam olarak nasıl gerçekleştiği hususudur. İbn Sînâ başlangıçta her türlü öğrenme, yani orta terimleri elde etmenin ya öğrenim ya da sezgi yoluyla gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Ancak öğrenimin nihâî noktada sezgiye bağlı olduğunun farkına varınca (zira teorik olarak ilk öğretmen, zorunlu olarak sadece sezgi yoluyla öğrenmiş olmalıdır) öğretimden bahsetmeyi bırakıp, onun yerine düşünmeyi yerleştirmiştir. Soyutlama ve mantıkî tahlile dayanan düşünme, aklı sezgiye yani orta terimi fa'âl akıldan almaya hazırlamaktadır. Son dönem eserlerinden *el-Mübâhasât*'ta bu sürece dair yaptığı tasvirde, düşünme, orta terimi yakalamak için onun bulunabileceği muhtemel bölgeye kurulan bir ağ görevini yapmaktadır.[10] İbn Sînâ'nın bu konudaki pek çok ifadesi, "ilâhî feyz"in asla otomatik olmadığını ve fa'âl akıl tarafından başlatılmadığını gözler önüne sermektedir. Aslında orta terimin keşfiyle neticelenen akıl yürütme süreci, filozofun pek çok eserinde etraflıca ve derinlemesine tahlil edilirken, akılların sudûru kavramı da, İbn Sînâ tarafından bu tasvirin ötesinde başka bir şey için geliştirilmiş değildir. Bu bakış açısından fa'âl akıl, orta terim/akledilirlerin deposu olmaktan başka herhangi bir amaca matuf değildir; bunun dışında fa'âl akıl, insanın akletme sürecinde tamamen durağan bir durumdadır.

Bununla birlikte insanların orta terimi elde etme kabiliyeti, onu hangi hız ve sıklıkla sezdiklerine bağlı olarak farklılık arzetmektedir. Bazı insanlar hiçbir yardım almaksızın orta terimleri kısa sürede sezebilirken, bazıları bunun için yoğun bir öğrenime ihtiyaç duymakta veya kimileri az miktarda düşünmeyle bu konuda başarılı olurken, bazıları da hazırlayıcı nitelikteki mantıkî tahliller yaptıktan sonra orta terimleri elde edebilmektedirler. Diğer uçta ise, İbn Sînâ'nın da belirttiği üzere, "güçlü nefs"e sahip olan ve düşünmeye herhangi bir gerek duymaksızın, son derece kısa bir sürede bütün orta terimleri sezebilen nâdir ve biricik şahıslar bulunmaktadır ki, bunlar peygamberlerdir. Bu noktada fa'âl akılda mevcut olan akledilirler, neredeyse bir defada peygamberin aklına nakşolunur.

••••••

10 *el-Mübâhasât*, §600 Bîdârfer. Tercümesi için bkz. Dimitri Gutas, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology", *Aspects of Avicenna*, ed. R. Wisnovsky, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001, s. 27. [Elinizdeki kitapta s. 126-127]

Ne var ki İbn Sînâ, bu sürecin, akledilirlerin herhangi bir eleştiriden geçirilmeksizin taklit yoluyla alınması şeklinde olmayıp, akledilirlerin, orta terimleri de ihtiva eden fa'âl akıldaki kıyasî düzeni sıkı bir şekilde takip ettiğine işaret etmeye özen göstermektedir.[11] Buna göre, peygamberin bilgi elde ettiği yol, çok üst düzeyde gelişmiş bir sezgiye sahip olması dışında diğer insanlarınkinden herhangi bir farklılık arzetmemektedir. Bu farklılık ise, peygamberin bilmeleke aklının -ki sezgi bu akıl düzeyinde gerçekleşmektedir- en güçlü seviyede olmasıdır ve bu akıl düzeyi, İbn Sînâ tarafından "kutsal akıl" (*akl-ı kudsî*) olarak isimlendirmiştir. Dolayısıyla peygamberin akledilirleri idrâki ona, felsefenin muhtevasıyla özdeş olduğu ortaya çıkan, vahyin içeriğini ihsan etmektedir.

İşte bu, peygamberliğin aklî cephesidir. İbn Sînâ, buna rağmen peygamberliğin, birisi peygamberin hayal, diğeri de muharrik gücüyle ilişkili iki veçhesine daha dikkat çekmektedir. Bunların her ikisi de peygamberde, diğer insanların ortalama seviyesinin çok çok üstünde bir gelişmişliğe sahiptir. Peygamberin hayal gücü, ilâhî âlemden vahiyle ilgili imajları ve sesleri alabilmektedir. Vahiy ise hayal gücünün, bu imaj ve sesleri insanlara aktarılan ve vahyin metnini oluşturan algılanabilir ve duyulabilir mesajlar olarak yeniden üretmesidir. Peygamberin aklının akledilirleri alış şekli olan kıyâsî söylemin, kitle açısından akıl erdirilemez nitelikte olması sebebiyle bu, zorunlu olarak böyledir. Semâvî feleklerin bulunduğu ilâhî âlemden gelen etkilere açık olan hayal gücü yoluyla gerçekleşen bu mekanizm, kişiler tarafından görülen sâdık rüyaların da tek yolunu oluşturmaktadır. Nihâyet peygamber son derece gelişmiş muharrik güçlere de sahiptir ve onun nefsi, sadece kendi vücudunun organlarını değil -ki bu, tüm nefslerin yapabildiği bir şeydir- kendisi dışındaki diğer bedenleri de harekete geçirip etkileyebilmektedir. Bu, ay feleğinin yeryüzünde med-cezir hadisesi üzerindeki etkisi, kem gözün ve sihirbaz türü kötü kimselerin etkilerine kadar pek çok alanda gözlemlendiği gibi, bir tür telekinesistir (fizikî ilişki olmaksızın gerçekleşen etki). Peygamberde ise bu yetenek iyi amaçlar için, yani peygamberin doğruluğunu kanıtlayan mucizeler göstermek amacıyla kullanılır. İbn Sînâ'nın bütün bunlarla ilgilenmesinin sebebi, peygamberin biricikliğini göstermek değildir; zira bu, onun felsefî ve bilimsel olarak açıklanamaz olduğu anlamına ge-

••••••

11 Bu konuda daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Dimitri Gutas, "Avicenna: *De anima (V 6)*. Über die Seele, über Intuition and Prophetie", *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie Mittelalter*, ed. K. Flash, Stuttgart: Reclam, 1998, s. 90-107.

lebilirdi. Asıl sebep, Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu nefs teorileri bağlamında tüm gözlemlenebilir fenomenleri -sâdık rüyalar, kem göz vs. gibi- açıklayan, nübüvvet gibi olağanüstü hadiselere zemin teşkil eden insan nefsinin temel işleyişini keşfedip ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktan ibarettir.

Akletme sürecini özetlemek gerekirse, ilk akledilirlerle kuşanan ve soyutlama ve düşünmeyi ihtiva eden akıl yürütme süreçlerinden sonra, herhangi bir kıyastaki orta terimi elde edebilen bilmeleke akıl, bir akledilir kavramı temsil eden sonuca ulaşmakta ve neticede bilfiil veya müstefâd akıl durumuna erişmektedir. Bu şekilde, mantık yoluyla insan aklı, semâvî felekler tarafından da düşünülen ve dolayısıyla gerçekliğin kendilerine yansıyan yapısını yeniden üreten akledilirleri düşünebilmektedir.

Ne var ki, akledilirlerin insan aklında yeniden üretilmesi mükemmel bir tarzda değildir. Bunun pek çok sebebi bulunmaktadır. Öncelikle insanlar zamanla sınırlı olup, akledilirleri keşif ve idrâklerinin sıradüzeni de bu şekilde zamanla sınırlıdır. Halbuki semâvî felekler tarafından arzulanan akledilirlerin idrâki ise bunun aksine zaman-dışıdır. Bundan daha önemlisi ise, insan aklının bedene bağlı olduğu gerçeğidir ki, bu, bedenin aklın akledilirleri düşünmesine bir engel teşkil edip dikkatini başka şeylere çektiğini kanıtlamaktadır. Bu noktada İbn Sînâ, aklî nefse dair ileride yapacağı tahlillerde tıbbî, ahlâkî ve siyâsî mülâhazalarını ortaya koymaktadır.

Daha önce de bahsedildiği üzere, aklî nefsin iki işlevinden birisi, netice olarak aklın bilfiil veya mükemmel hale gelmesine yardımcı olacak, doğru fiillere götüren aklî tercihlerde bulunmaktır. Bu aklî tercihler, tabir câizse, kişi tarafından işlenen doğru fiilin düzeni açısından, bedeni idare eden diğer güçler, yani arzu ve öfke güçleri tarafından da kabul edilebilir olmalıdır. Bir başka ifadeyle, aklî nefs, arzu (*epithymêtikê, şehvânî*) ve öfke (*thymoeidês, gadabî*) güçlerini hükmü altına almalıdır. Bu ise ancak, yaygın tabirle, kişinin iyi huylara ve mükemmel karakter özelliklerine sahip olması durumunda gerçekleşebilir. Ancak bilimsel veya tıbbî kavramlarda, huylar ve karakter özellikleri, bedenin fizikî yapısının bir işlevi olup, İbn Sînâ'nın da uyguladığı Galenci sıvılar (*ahlât*) tıbbında bunlar bedenin mizâcına veya dört sıvının, yani kan, balgam, kara safra ve sarı safranın belirli oranlarda karışımına bağlıdır. Bu sıvılardan birinin diğerlerine baskın olması, fertlere özgü hâkim karakterleri belirlemektedir: Mesela balgamî, mizâcında balgamın baskın olduğu; sevdâvî (melankolik) ise mizâcında kara safranın baskın olduğu kimsedir. Kişilerdeki bu sı-

vı yapısında ortaya çıkan dengesizlik, karakter bozukluklarına, yani kötü karaktere yol açarken, iyi karakter de dengeli veya mutedil mizâcın sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Karakter özellikleri gibi mizâçların da değişime konu olduğu bilinen bir husustur. Bir kimsenin kötü karakterinin daha iyi hale gelmesinin anahtarı, mizâcındaki değişikliktir. Bu, bugün de söylendiği üzere, hem kimyevî hem de davranışsal pek çok yolla başarılmaktadır. Bir kişinin karakterini değiştirmede ilaç tedavisi ve perhiz en etkili yoldur. Mesela, melankolik olan bir kimse, mizâcında baskın durumdaki soğuk ve kuru nitelikli kara safranın hâkim karakter özelliklerini dengelemek için sıcak sıvılar tüketmelidir. Diğer yandan davranış değişikliği ise, ahlâka dair kitaplarda belirtilen sınırlamalara uyup, dinî hukukta peygamber tarafından emredilen belirli sorumluluk ve ibadetleri yerine getirmekle sağlanabilir. Erdemli davranış, namaz, oruç, hac ve benzeri ibadetlerin hepsi mizâcı dengelemek ve kişiye iyi bir karakter vermek sûretiyle nefsin bedensel güçlerini, yani arzu ve öfke güçlerini, aklî nefsin hizmetine sunmak içindir. Bu şekilde bedensel güçlerin itaat altına alınmasıyla, aklî nefs mutluluk, akletme yani orta terimleri keşfetme veya sezgi yolundaki asıl işi üzerinde yoğunlaşabilir. Yeri gelmişken, bu nokta, İbn Sînâ'nın, bir kıyastaki orta terimi bulma konusunda zorlukla karşılaştığı zaman camiye gidip namaz kıldığına ve daha sonra eve gelerek bir miktar şarabın eşliğinde çalıştığına dair otobiyografideki sözlerinin sebebini açıklamaktadır. Zira antik ve ortaçağ farmakolojisinde -burada İbn Sînâ'nın bir hekim olduğunu unutmamalıyız- şarap, bedenin farklı sıvılarını dengelemek için kullanılmaktaydı.* Bundan dolayı, denge haline en yakın mizâç, hem davranış hem de bilgisinde iyi özellikleri geliştirmeye en yatkın olan kimsedir.

İbn Sînâ, aklî nefsle semâvî feleklerin arasında tam olarak ne gibi bir farkın bulunduğunu düşünerek bu meseleyi tartışmaktadır. Hepsi, özleri akledilirleri düşünmek durumunda olan cevherlerdir. Ancak aralarındaki fark, bağlı oldukları bedenlerin mâhiyetinden kaynaklanmaktadır. İnsan aklı, birleşimleri dört sıvıyı ve onların zıt özelliklerini (sıcak, soğuk, yaş, kuru) meydana getiren dört unsurun karışımından oluşmuş bir bedene bağlıdır. Diğer yandan akledilirleri akletmeleri devamlı ve mükemmel bir

••••••

* {Gutas'ın burada kullandığı *wine/şarap* kelimesiyle ilgili olarak bkz. "İbn Sînâ'nın Mezhebi ve Doğum Tarihi Meselesi" başlıklı bir önceki makalenin 28. dipnotunda tarafımızdan yapılan açıklama.}

sûrette olan semâvî felekler ise bu şekilde meydana gelmedikleri gibi, bu tür zıtlıklar da barındırmamaktadırlar. Dolayısıyla, bu zıtlıklarla olan ilişki ve bunun neticesinde insan bedenlerinin oluşumundaki dengesizlik, aklî nefsin orta terimleri sezmesine veya -başka türlü ifade etmek gerekirse- fa'âl akıldan ilâhî feyzi almasına engel olmaktadır. Bu nedenledir ki, denge haline en yakın olan mizâç, bu feyzi almak için en hazırlıklı kişidir. Mizâçları nasıl dengeli hale gelirse gelsin, insanlar, zıtlıklarla olan ilişkileri sebebiyle kusur ve eksikliklerden tam anlamıyla âzâde değildirler. Aklî nefs insan bedeniyle ilişki halinde olduğu müddetçe kimse tam olarak bütün akledilirleri mükemmel bir şekilde akletmeye (veya ilâhî feyzi kabule) hazır hale gelemez. Ancak yine de çalışma ve erdemli davranış yoluyla, ilâhî feyzi almaya engel olan bu zıtlıkların bulunmadığı dengeli bir mizâca ulaşmak için tüm gücünü harcamak sûretiyle sonuşmaz olarak (*asymptotically*) ona yaklaşabilir. Bu meydana geldiğinde ise, o kimseyle semâvî felekler arasında tam bir benzerlik meydana gelir. Bu aşamada, akledilirleri bilfiil düşünemiyor olsa da (kazanılmış akıl), onları her istediğinde {aklında} hazır olmaya çağırabilecek bir durumdadır ve aklının onlarla olan ilişkisi, bilfiil akıl olma şeklindedir. İbn Sînâ'nın pek çok defa ifade ettiği gibi, aklî nefs "üzerine varlıkların, herhangi bir çarpıtma olmaksızın oldukları şekilde [yani akledilirlerin] yansıdığı parlatılmış bir ayna gibi"[12] olur. İşte bu, teorik felsefî bilimlerin uygulanmasını sağlamaktadır.

Aklî nefsin, akledilirleri mükemmel ve sürekli bir şekilde akletmesi ancak, ölüm sayesinde bedenle olan ilişkisi sona erip doğru bilgiyi elde ederek doğru fiillerde bulunduktan sonra gerçekleşebilir. Bu ölüm sonrası durumda, aklî nefs akledilirleri, tam olarak semâvî feleklerin akılları gibi akledecek ve onlarla aynı duruma gelecektir. İşte mutluluğun son noktası bundan ibarettir.

Bu sistemde, akletmenin fâili (insan aklı), akletme süreci (orta terimi keşfetme), akletme metodu (mantık) ve akletmenin nesneleri (akledilirler) birbirine bağlı ve birbirini açıklayan bir ilişki içinde biraraya getirilmiş ve Aristotelesçi felsefe geleneğinin farklı dalları arasında bir uyum sağlanarak aralarında karşılıklı ilişkiler kurulmuştur: Nefs teorisi epistemoloji için bir çatı sağlamakta, epistemoloji ise mantık yoluyla kozmolojiyi (veya ontolojiyi) yeniden üretmekte ve nihâyetinde, nefs teorisini ispatlamaktadır. Aklî nefse dair bütün tahlillere biyolojik temel sağlayan tıp yanında, ahlâk ve dinî hukukun dâhil olduğu pratik felsefe de böylece sisteme dâhil edilmektedir.

••••••

12 *Risâle fi'n-nefsi'n-nâtıka*; Gutas, *Avicenna*, s. 74-75.

Bu, âlem ve insanın onun içindeki yerine dair bütüncül bir resmi yansıtan son derece güçlü ve çekici bir teorik yapıdır ve tam anlamıyla rasyonel bir nitelikte olması gerçeği de bu teorik yapıyı daha güçlü kılmaktadır. Doğu Arap dünyası sözkonusu olduğunda, bu sistem karşı konulamaz bir câzibeyle karşımıza çıkmış ve modern zamanlarda bile felsefe ve üst düzey entelektüel akımlar üzerinde hâkimiyetini sürdürmüştür. İbn Sînâ tarafından geliştirilen çizgi boyunca, Osmanlılar devrinde bile (18. yüzyılın ikinci yarısındaki Lale Devri'ne kadar) eserlerini Arapça olarak kaleme alan ana çizgiye mensup Aristotelesçi/İbn Sînâcı filozoflar tarafından devam ettirilen bir şerh ve açıklama geleneği meydana getirmiştir. Dahası, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdüren aklî nefsin şekillerine yaptığı vurgu, Halepli Sühreverdî (ö. 1193) tarafından bir İşrâkî felsefenin kurulmasında ve İbn Arabî'nin (ö. 1240) mistik teorilerinin gelişiminde son derece etkili olmuş; hem Sühreverdî'nin hem de İbn Arabî'nin düşünceleri ise, on altıncı yüzyılın başlarında kurulan Safevîlerden itibaren etkin durumdaki Şiî filozofların eserlerine dâhil edilmiştir. Mîr Dâmâd (ö. 1632) tarafından başlatılan bu hareket, talebesi Molla Sadrâ (ö. 1640) tarafından geliştirilmiş ve kısmen Farsça yazan İranlı filozoflar arasında, pratikte ise günümüze kadar devam etmiştir. Fârâbî'nin hâkim bir etkisinin olduğu Batı Arap dünyasında ise İbn Sînâ'nın Aristoteles'in metinlerinin ötesinde felsefeyi bütünleştirici bir sistematiğe tâbi tutması, daha saf Aristotelesçilik noktasında Endülüslü İbn Rüşd'ün (ö. 1198) tepkisine yol açmıştır. Hem İbn Rüşd hem de İbn Sînâ'nın eserleri Latinceye tercüme edilmiştir. Ancak Batı'da çalışan ve Endülüslü filozofların önyargısını paylaşan mütercimler sebebiyle İbn Sînâ'nın eserleri, onun sistemini daha az temsil edecek bir tarzda Latinceye çevrilmiştir. Latin İbn Rüşdcülüğü her yönüyle incelenirken, aynı oranda önemi hâiz olan Latin İbn Sînâcılığının gün geçtikçe daha fazla farkına varılmaktadır ve bu konu ileride yapılacak çalışmalara karşılığını fazlasıyla verecektir.

Bibliyografya

A. İbn Sînâ'nın Eserleri

1. *Kitâbü'ş-Şifâ*, nşr. İ. Medkûr v.dğr., I-XXII, Kahire 1952-1983.

S. van Riet (ed.), *Avicenna Latinus*, Leiden: Brill, 1968-. *eş-Şifâ*'nın ortaçağ Latince tercümesi. Şimdiye kadar neşredilen ciltler şunlardır:

Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus, I-II, 1968-1972.

Liber De Philosophia Prima sive Scientia Divina, I-III, 1977-1983.

Liber Primus Naturalium: Tractatus primus de causis et principiis naturalium, 1993.

Liber Tertius Naturalium: De generatione et corruptione, 1987.

Liber Quartus Naturalium: De actionibus et passionibus, 1989.

Nabil Shehaby, *The Propositional Logic of Avicenna*, Dordrecht-Boston 1973 [*eş-Şifâ*'nın *Prior Analytics* bölümünün İngilizce tercümesi].

Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima, Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, Oxford 1959 [Arapça metin].

G.C. Anawati, *La Métaphysique du Shifâ'*, Paris: Vrin, 1978-1985 [*eş-Şifâ*'nın *İlâhiyyât* bölümünün Fransızca tercümesi].

Michael E. Marmura, *Avicenna's Metaphysics* [*eş-Şifâ*'nın *İlâhiyyât* bölümünün İngilizce tercümesi], yakında yayınlanacak.

2. *Kitâbü'n-Necât*, Kahire 1331/1912.

Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford 1952 [*en-Necât*'ın *De Anima* bölümünün (Kitap II, 6) İngilizce tercümesi].

3. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ, I-IV, Kahire 1960-1968.

A.-M. Goichon, *Ibn Sînâ, Livre des Directives et Remarques*, Beirut-Paris 1951.

4. *el-Mübâhasât*, nşr. M. Bîdârfer, Kum 1413/1992.

B. Diğer Çalışmalar

"Avicenna", *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, c. III, 1987, s. 66-110.

H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992.

W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, New York: Albany, 1974.

L.E. Goodman, *Avicenna*, London: Routledge, 1992.

Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill, 1988.

Dag N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, London 2000.

_______, "Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik", *Recherches de Théologie et Philosophie Médièvales*, 66 (1999), s. 21-77.

J. Janssens, *An Annotated Bibliography of Ibn Sînâ (1970-1989)*, Leuven: Leuven University Press, 1991; Birinci ek cilt (1990-1994), Leuven 1999.

Miklós Maróth, *Ibn Sînâ un die peripatetische "Aussagenlogik"*, Budapest (Akad. Kiadó), Leiden: Brill, 1989.

Jean R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain: Peeters, 1986.

Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1958.

*İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikâli**

Giriş

İkinci derecedeki kaynaklarda çoğunlukla "Doğulu (*oriental*)" şeklinde isimlendirilen İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi,[1] filozofun diğer eserlerinde bulunmayan bâtınî ve mistik bir görüntü çizdiği farzedildiğinden, henüz sona eren yüzyılda, İbn Sînâ uzmanları arasında çok büyük bir önemi hâiz olmayan meşhur bir tartışmaya konu oldu. 1988'de, ulaşabildiğim bütün delilleri gözden geçirdikten sonra, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefe hakkındaki eserinin diğer kitaplarından, özellikle de *eş-Şifâ*'dan özde değil sadece şekil açısından farklılaştığı, makul bir sûrette açıklığa kavuşmuştu. İbn Sînâ'nın da *eş-Şifâ*'nın girişinde belirttiği gibi (bu metne, bir sonraki bölümün başında yer verilmiştir), Meşrıkî felsefeyle ilgili eserini kaleme alış amacı, diğer filozofların görüşlerine atıfta bulunmaksızın, birtakım makbul ve geleneksel düşüncelerle tezat teşkil etse ve böylece fincancı katırlarını ürkütse de dolaylı değil, doğrudan

• • • • • •

* Dimitri Gutas, "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission", *Arabic Sciences and Philosophy*, sy. 10 (2000), s. 159-180.

1 Arapça *meşrıkiyye* kelimesinin karşılığı olarak artık *Oriental* kelimesinin kullanılması daha yerinde olacaktır. Aslında kelime olarak *oriental*in *meşrıkiyye*yi karşıladığı doğruysa da (zira *oriens* Latincede *Doğu* anlamına gelmektedir), *oriental* kelimesi, İbn Sînâ'nın *meşrıkiyye* kelimesini kullanışına karşılık olamayacak oranda, yirminci yüzyılın sonlarına ait kültürel telakkîlerle doludur. Zira İbn Sînâ *meşrıkiyye* kelimesiyle sadece İslâmî doğuya yani Horasan'a işaret etmek istemektedir. Bu sebeple *meşrıkiyye*nin karşılığı olarak İngilizcede tarafsız bir kelime olan *Eastern*'ı kullanmak daha uygundur. Bu konunun tartışması hakkında bkz. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Readings Avicenna's Philosophical Works* [Islamic Theology and Philosophy, 4], Leiden 1988, s. 127 ve dipnot 26; ayrıntılı bilgi için bkz. D. Gutas, "Ibn Tufayl on Ibn Sînâ's Eastern Philosophy", *Oriens*, sy. 34 (1994), s. 222-241, s. 223 dipnot 2. {Elinizdeki kitapta 75-76}.{Yazarın makale boyunca kullandığı "Avicenna's Eastern Philosophy" tabiri, "İbn Sînâ'nın Doğulu felsefesi" yerine, ihtiva ve işaret ettiği anlamlar gözönüne alınarak "İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi" şeklinde tercüme edilmiştir.}

ifadeler kullanarak felsefeyi tarihî olmaktan çok sistematik bir tarzda ortaya koymaktır. Diğer yandan Meşrıkî felsefeye dair kitabının girişinde de belirttiği gibi,[2] bunu yaparken o, seçici olmayı tasarlamaktadır: Amacı, sadece mantık, metafizik, fizik ve ahlâk alanlarındaki ihtilaflı konulara yer vermektir. Görüş ayrılığının olmadığı diğer konuları ise mevcut risâlelerinde zaten ele almış ve bu noktada ayrıca bir yoruma gerek kalmamıştır.[3]

Bu incelemenin ışığında, son on yılda bu görüşümü destekleyen birtakım ilave deliller topladım. Ayrıca bu süre içinde sözkonusu düşüncelerime meydan okuyan herhangi bir çalışmaya da rastlamadım.[4] Bu çalışmanın amacı ise, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi hakkındaki tartışmalara son verme yolundaki çabalara bir katkı olması açısından sözkonusu delilleri ortaya koymaktır.

"Mistik" ve "İşrâkî" Nitelikli Meşrıkî Felsefe Efsanesi

İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefeye dair kitabının, ilk bakışta herhangi bir delil bulunmamasına veya var olan delillerin de aleyhte olmasına rağmen -zira bu yüzyılın büyük bir kısmında bu kitabın sadece Mantık kısmı bilinmekteydi-[5] niçin öncelikle bâtınî ve mistik nitelikte bir eser olarak algılandığının sebepleri karmaşık ve uzun bir tarihe sahiptir. Günümüze kadar devam eden bu hikâyenin köşe taşlarından yeniden bahsetmek, bilgi sosyolojine dair kısa bir alıştırma da olsa, iyi olacaktır.[6]

Hayy b. Yakzân adlı eserinin girişinde İbn Tufeyl, *eş-Şifâ*'nın girişindeki ifadeleri çarpıtarak yanlış bir şekilde tasvir etmek sûretiyle birer bâtınî ve zâhirî İbn Sînâ kurgusu yaratmıştır. Sözkonusu girişte İbn Sînâ, *eş-Şi-*

••••••

2 Metin için bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 120, §17.

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 115-130.

4 S.H. Nasr gibi kimselerin daha yakın zamandaki göz boyayıcı görüşleri bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

5 İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefeye dair çalışmasının Mantık kısmı mevcut haliyle ilk olarak *Mantıku'l-meşrıkiyyîn* yapay başlığıyla yayınlandı (Kahire 1910). Fotoğraf şeklindeki yeniden basımı ise Mektebetü'l-Ca'ferî et-Tebrîzî tarafından Tahran'da (tarih bulunmamakla birlikte yaklaşık tarihi 1970'tir) ve 1985'te Kum'da gerçekleştirildi. Son olarak ise Şükrî en-Neccâr'ın yazdığı girişle birlikte Beyrut'ta 1982'de neşredildi; bkz. H. Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden 1999, c. I, s. 477, no. 4607.

6 Bu sebeplerden bazılarına pek çok yerde değindim; bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 129-130; Gutas, "Avicenna: Mysticism", *Encyclopaedia Iranica*, c. III, s. 82a-b; Gutas, "Ibn Tufayl", s. 231-234.

fâ ile Meşrıkî felsefeye (*el-felsefetü'l-meşrıkiyye*) ilişkin kitabını karşılaştırarak şunları söylemektedir:

> Bu ikisi [yani *eş-Şifâ* ve *el-Levâhık* (*İlaveler*)] dışında bir başka kitap daha yazdım. O kitapta felsefeyi, tabiî olarak [algılandığı][7] ve tarafsız bir düşüncenin gerektirdiği şekilde ortaya koydum. [Meşrıkî felsefeye dair bu kitapta] ne meslektaşlarımın görüşlerine yer verilmiştir, ne de başka yerlerde yapıldığı gibi, onların aralarında hizipler yaratmayı önleyici herhangi bir tedbir alınmıştır. İşte bu, benim Meşrıkî felsefeye dair kitabımdır. Ancak bu kitapta [yani *eş-Şifâ*'da], konular daha ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir ve bundan dolayı Meşşâî meslektaşlarımın işini daha fazla görecek niteliktedir. Hakikati, dolaylı yoldan değil de doğrudan elde etmek isteyen kimse, [Meşrıkî felsefeye dair] önceki kitabı incelemelidir. Ancak hakikati, meslektaşlarımın arasını bularak, idrâk ettikleri şeyleri daha ayrıntılı bir şekilde ve îmâ yoluyla [*telvîh*] elde etmek isteyenlerin ise diğer kitaba ihtiyaçları yoktur; onlar bu kitabı [yani *eş-Şifâ*'yı] okumalıdırlar.[8]

İki eser arasındaki, İbn Sînâ'nın burada işaret ettiği üslup farkını İbn Tufeyl, doktrinde bir farklılık olduğu şeklinde yanlış yorumlamaktadır. O, İbn Sînâ'nın sözlerine karşılık şöyle demektedir:

> Aristoteles'in eserlerine gelince, İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'da bu eserlerin muhtevalarını, Aristoteles'in doktrinine göre ilerleyip, onun felsefedeki me-

••••••

7 Arapça "*alâ mâ hiye fi't-tab*" ibaresi "tabiî hali nasılsa o şekilde (*as it is in nature*)" anlamına gelmektedir. İbn Sînâ'ya ilişkin kitabımda bu ibareyi, "tabiat" manasındaki *tab'* kelimesini felsefenin tabiatına atfederek "kendisi nasılsa o şekilde (*as it is in itself*)" olarak tercüme etmiştim. Kitabımla ilgili yazdığı incelemede M. Marmura ("Plotting the Course of Avicenna's Thought", *Journal of the American Oriental Society*, sy. 111 [1991], s. 333-342, s. 339-340) *tab*'kelimesinin, felsefe yapan kimsenin "tabiî bilme ameliyesi"ne atfedilmesini teklif etti. Marmura'nın İbn Sînâ'dan getirdiği deliller "*fi't-tab'* = tabiatta" değil, "*bi't-tab'* = tabiî olarak" şeklindedir ve tam olarak konuyla ilişkili değildir. Sadece Gazzâlî "*fi't-tab*" ifadesini kullanmakta (s. 337a), ancak o da bu ifadeye farklı bir konuda yer vermektedir. Ben, Marmura'nın yorumuna daha çok, İbn Sînâ'nın yukarıda geçen ifadelerindeki *er-re'yü's-sarîh* (tarafsız görüş) terkibi dolayısıyla taraftarım. Bu terkip, açıkça felsefeyle uğraşan kimsenin görüşüne atıfta bulunmakta ve tabiata yani aynı şahsın tabiî aklına atıfta bulunan *tab'* kelimesiyle paralellik arzetmektedir. Her iki durumda da anlam, aşağı yukarı aynıdır: Tarafsız yani felsefe çalışmalarında tarihî ve ârızî nitelikteki hatalı yorumların kendisini yanlış yola sevketmediği kimse, tabiî aklının kendisine rehberlik etmesine izin vermesi halinde, felsefenin ne olduğu hakkında belirgin bir görüşe sahip olabilir.

8 Tercüme için bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 52-53, §4; metin için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-Mantık, el-Medhal*, nşr. el-Ehvânî, Anawati, el-Hudayrî, Kahire 1952, s. 10.11-17.

todunu takip etmek sûretiyle yorumlamayı üstlendi. Ancak İbn Sînâ, kitabın başında açıkça, kendisine göre hakikatin başka bir şey olduğunu [*el-hakk 'indehû gayru zâlik*], *eş-Şifâ*'yı sadece Meşşâîlerin doktrinine göre kaleme aldığını ve hakikati doğrudan elde etmek isteyenlerin Meşrıkî felsefeye dair kitabını incelemeleri gerektiğini belirtti.[9]

Yukarıdaki iktibaslarda da gayet belirgin bir şekilde görülmektedir ki, İbn Sînâ hiçbir yerde açıkça "kendisine göre, hakikatin *eş-Şifâ*'dakinden başka bir şey olduğu"nu ifade etmemekte, doktrinde değil sadece üsluptaki bir farklılıktan bahsetmektedir.[10] İbn Tufeyl bu kurguyu, İbn Sî-

••••••

9 Tercüme için bkz. Gutas, "Ibn Tufayl", s. 226a; metin için bkz. L. Gauthier, *Hayy Ben Yaqdhân: Roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, Beyrut 1936, s. 14-15.

10 A. Elamrani-Jamal, benim bu tezim karşısında İbn Tufeyl'i savunmuştur: "Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Tufayl", *Le voyage initiatique en terre d'Islam*, ed. M.A. Amir-Moezzi, Louvain-Paris 1996, s. 165, dipnot 25. O, İbn Tufeyl'in *eş-Şifâ*'yı doktrin açısından Meşrıkî felsefenin karşısına koymadığını ileri sürmektedir. Ancak bu itiraz, İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ'nın, hakikatin *eş-Şifâ*'nın ihtiva ettikleri dışında başka bir şey olduğunu iddia ettiği yönündeki müphem olmayan, ancak Elamrani-Jamal'in önem vermediği ifadesini (*el-hakk 'indehû gayru zâlik*) gözden kaçırmaktadır. Sözkonusu ifadenin, iki kitap arasında doktrin noktasında bir ayrılığın bulunması dışında nasıl yorumlanabileceğini bilmiyorum. İbn Tufeyl'in bu ifadeleri, aynı zamanda eserlerini Arapça kaleme alan çağdaşları ve halefleri ile muhtemelen İbn Rüşd tarafından da doktrindeki bir farklılığa işaret ettiği şeklinde anlaşılmıştır. Sadece Latince tercümesi günümüze ulaşan ve muhtemelen İbn Rüşd tarafından kaleme alınan İbn Sînâ'ya karşı yazılmış bir eser bulunmaktadır (C. Steel, G. Guldentops, "An Unknown Treatise of Averroes Against the Avicennians on the First Cause", *Researhes de théologie et philosophie médiévales*, sy. 64 [1997], s. 86-135, s. 98-99; bu yayını dikkatime sunan Carlos Steel'e minnettarım). İbn Rüşd bu eserde, İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde çalışan ve İbn Sînâ'nın, düşüncelerini "Meşrıkî felsefesinde gizli bir şekilde ortaya koyduğunu" iddia eden bir adamla tanıştığını (muhtemelen İbn Tufeyl'in kendisi) belirtmektedir. Dahası bu adam, "İbn Sînâ'nın, eserlerinde pek çok konuyu çağdaşlarıyla mutabakat içinde ortaya koymasına rağmen *hakikati sadece sözkonusu felsefesinde açıkladığına* inanmaktadır" (*et hoc est quod demonstravit occulte in sua philosophia orientali*, in qua solum credidit se explanasse veritatem *et quod multa posita in libris suis posuit ad concordandum cum eis*). Burada hem İngilizce hem de Latincesine yer verdiğim bu ifade büyük ölçüde, İbn Sînâ'nın "hakikatin *eş-Şifâ*'da yer alanlar dışında başka bir şey olduğunu", yani aralarında doktrin açısından bir farklılığın bulunduğunu ileri sürdüğünü varsayan İbn Tufeyl'in sözlerini hatırlatmaktadır. Halbuki İbn Sînâ asla böyle bir şey söylememiştir, dolayısıyla bu kurgu İbn Tufeyl tarafından ortaya atılmıştır. Elamrani-Jamal ayrıca İbn Tufeyl'in, iddia ettiğim gibi, birer zâhirî ve bâtınî İbn Sînâ kurgusu yaratmadan daha çok, haklı olarak, *eş-Şifâ*'nın yukarıda yer verilen pasajında geçen îmâlı ifade (*telvîh*) tabirinin peşinden gittiğini ileri sürmektedir. Ancak böyle bir durumda bu iddia geçersiz kalmaktadır, çünkü İbn Sînâ'nın cümlesindeki *telvîh* yani îmâ, herhangi bir tarafsız Arapça okuyucusunun yapacağı gibi, burada daha önce geçen *mecmece* (dolaylı yoldan ifade etme) bağlamında anlaşılmalıdır: Meşrıkîlerin kitabı herhangi bir dolaylı anlatımı ihtiva etmemek- →

nâ'nın sistemine bu düşünceleri sokuşturarak, mistik sezginin başat bir role sahip olduğu kendi epistemolojisinin otoritesini sağlamak için yaratmıştır.[11] Gayet açık olan bu metin bir yana, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesinin her nasılsa mistik bir mâhiyete sahip olduğu izlenimini doğuran İbn Tufeyl'in girişinin genel tabiatı açısından da durum oldukça vâzıhtır. İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ tarafından bu adla yazılmış bir esere ulaşamamış olması ve eldeki kitabın da iddiayı doğrulamaya elverişli olmaması, sözkonusu kurguyu daha da makul hale getirmiştir. Bu çerçevede İbn Tufeyl de *Hayy b. Yakzân* adlı eserine, bunun daha da ötesine giden bir alt başlık ilave etmiştir. O, eserini, ortaya koymak istediği mistik etkiyi ifade edecek tarzda *Fî esrâri'l-hikmeti'l-meşrıkiyye* (*Meşrıkî Felsefenin Sırları Üzerine*) şeklinde isimlendirmiştir.

İbn Tufeyl'in kurgu ve iddiaları, İbn Sînâ üzerinde sistematik olarak çalışan ilk Batılı müsteşriklerden olan A.F. Mehren'in eserlerinde kendine son derece uygun bir zemin buldu. *Le Muséon* dergisinin ilk altı sayısında (1881-1887) yayınladığı seri makalelerinde ve özellikle de "Vues théosophiques d'Avicenne"[12] başlıklı makalesinde Mehren, İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesini mistisizmle ilişkilendirmesinden hareketle bu iddiayı daha da ileri götürdü. Hatta büyük ölçüde İbn Tufeyl'in iddialarını izleyerek muhtemelen İbn Sînâ'nın "mistik" görüşlerini ihtiva eden bir eserler topluluğu oluşturdu. Hiç kuşkusuz Mehren, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesini mistik olarak yorumlayan ilk Batılı olmamakla birlikte[13] İbn Sînâ'ya ait, bu sözde mistik nitelikteki Meşrıkî felsefeyi ihtiva eden belirli bazı eserler tespit eden ilk kişidir. Mehren bu metinleri fasi-

••••••

le birlikte, *eş-Şifâ* bu tür bir anlatıma sahiptir. Sözkonusu dolaylı anlatım, doğrudan ifade yerine arabulucu, ayrıntılı ve îmâlı bir üslup taşımaktadır. Dolayısıyla, Elamrani-Jamal'in iddia ettiği gibi sözkonusu cümleden, İbn Tufeyl'in "*eş-Şifâ*'nın bâtınî bir yönünün olduğunu savunduğu" şeklinde bir sonuç çıkarmak, belirttiğim üzere, İbn Sînâ'nın ifadelerinin kelime manası yerine bilerek bir kurgu yaratma isteği olmaksızın imkânsızdır. Ayrıca bkz. Gutas, "Ibn Tufayl", s. 231. İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefenin doğrudan üslûbuna karşılık *eş-Şifâ*'daki arabulucu, ayrıntılı ve îmâlı üslûbuna örnek olarak aş.bkz. bölüm IV, özellikle §2'deki örnek.

11 Bu delilin ayrıntıları için bkz. Gutas, "Ibn Tufayl", s. 235-241.

12 *Le Muséon*, sy. 4 (1885), s. 597-609, s. 594-595.

13 Bu düşünceyi paylaşan Mehren'den önceki ve sonraki ilim adamlarının bir listesine E. Panoussi tezinde yer vermiştir: *La notion de participation dans la philosophie d'Avicenne*, Louvain 1967 [şimdi Louvain-la-Neuve'de], s. 28-29; R. Macuch kendi makalesinde bu listeyi yeniden yayınlamıştır: "Greek and Oriental Sources of Avicenna's and Sohrawardi's Thesophies", *Graeco-Arabica* [Athens], sy. 2 (1983), s. 9-22, s. 11.

küller halinde yayınlamış ve bu eserlere verdiği genel adı, İbn Tufeyl'den ödünç almıştır: *Resâil ... İbn Sînâ fî esrâri'l-hikmeti'l-meşrıkiyye* (*İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefenin Sırları Hakkındaki Risâleleri*). Aynı fasiküllerin Fransızca başlığı ise bunun kelimesi kelimesine tam karşılığı olmasa da, daha yorumlayıcıdır: *Traités mystiques d'Avicenne* {*İbn Sînâ'nın Mistik Risâleleri*} (Leiden 1889-1899). Bu şekilde İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi, yayınlanan sözkonusu risâlelerin hiçbirinde Meşrıkî felsefeden veya mistisizmden bahsedilmese de, genel olarak mistisizmle özdeşleştirildi.[14]

••••••

14 *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın ikinci bölümün dokuzuncu kısmında (*nemat*) İbn Sînâ, kendi "işârî" üslûbunu yansıtan (krş. Gutas, *Avicenna*, s. 307-311) son derece mecâzî bir dille, felsefî bilginin derecelerini tarif etmektedir. Bunu, kendi epistemolojik teorisine ait kavramlarla yapan İbn Sînâ, bazen de birtakım mistik/tasavvufî kavramları (*irâde* ve *vakt* gibi), daha önce dinî hayatın diğer bazı tezâhürleri hakkında (namaz, velîlerin kabirlerini ziyaret vb.) yaptığı gibi, muhtevâlarını felsefî sisteminde birleştirme çabasının bir sonucu olarak kullanmaktadır. *el-İşârât*'ın bu kısmı, Mehren'in (ve bu iddiayı benimseyenlerin) zannettiği gibi "mistik" bir risâle değildir. *el-İşârât*'ın son üç bölümünün mistik nitelikte olduğuna dair yorumu desteklemek için çoğu zaman başvurulan (mesela, Marmura bu dipnotun devamında ve Inati aşağıda 20. dipnotta) Fahreddin er-Râzî de *Şerhu'l-İşârât*'ta (Kahire 1325, c. II, s. 100-103) bu dokuzuncu bölümün devamı hakkında şöyle demektedir: İbn Sînâ "burada ne kendisinden önce ne de kendisinden sonra herhangi bir kimse tarafından gerçekleştirilemeyen bir tarzda sûfîlerin bilgilerindeki farklılıkları bir düzene koydu" (*fe-innehû rattebe 'ulûme's-sûfiyye tertîben mâ sebekahû ileyhi men kablehû ve-lâ lahikahû men ba'dehû*). Cümlenin gelişinden, Fahreddin'in *ulûmu's-sûfiyye* ile "sûfîlerin bilgileri"ni, yani bilgi derecelerindeki farklılığı kasdettiği, yoksa Marmura'nın tercüme ettiği gibi ("Plotting the Course of Avicenna's Thought", s. 342a yukarıda) "sûfîlerin ilimleri"ni kasdetmediği gayet açıktır. Zira İbn Sînâ bu bölümde sûfîlerin ilimlerinden sadece, bilgili kimselerin (*ârifûn*) bilgilerindeki derece farkıyla ilgili olarak bahsetmektedir. "Bilgili kimseler"le sûfîler ister özdeşleştirilsin ister özdeşleştirilmesin -İbn Sînâ bu bölümde "*sûfî*" kelimesini asla kullanmamaktadır- Fahreddin er-Râzî'nin, bu bölümün tasavvufla veya sûfîlerin ilimleriyle alakalı olduğunu ileri sürmediği gerçeği -ki bazı modern yorumcular bunun aksi bir iddiayı desteklemek için Râzî'yi delil olarak zikretmektedirler- gözler önündedir. İkinci ve daha kötü olanı ise şudur: Fahreddin er-Râzî, sûfî konusunun *el-İşârât*'ın *sadece* ikinci bölümünün dokuzuncu kısmında (*nemat*) bulunduğunu iddia etmektedir; yoksa ne *el-İşârât*'ın son üç bölümünde, ne tamamında, ne de Mehren tarafından "mistik" nitelikte olduğu ileri sürülerek yayınlanan ve modern ilim adamlarının çoğu tarafından da üzerinde çok fazla düşünülmeden kabul edilen diğer risâlelerde böyle bir şey sözkonusudur. Son olarak burada ifade edilmeye değer olan diğer bir husus ise şudur: İbn Sînâ'nın tasavvuf hakkındaki gerçek düşüncelerini, bu kavramı kullandığı yerlerden hareketle tespit etmek daha öğreticidir. *eş-Şifâ*'nın Fizik bölümünün henüz başlarında (*es-Semâ'u't-tabî'î*, nşr. Sa'îd Zâyed, Kahire 1983, s. 21.4) teknik terimlerin uygunsuz, kafa karıştırıcı ve insanbiçimci (madde=dişi, form=erkek) bir tarzda kullanılmasını tartışırken İbn Sînâ bu durumu, sûfîlerin sözleri ve bunun felsefî söylemle tezat teşkil edişiyle karşılaştırmaktadır: "Bu tür şeyler dolayısıyla, filozoflarınkinden ziyâde sûfîlerinkine benzeyen (*el-kelâm el-* →

C.A. Nallino 1925'te, Mehren'in kolleksiyonunun Arapça başlığına, herhangi bir el yazması delilden tamamıyla yoksun olduğu gerekçesiyle hararetle karşı çıksa da onun bu itirazları pek işe yaramadı.[15] Keyfî bir şekilde Mehren tarafından "mistik" olarak nitelenen bu eserler topluluğu, sözkonusu fasiküller vasıtasıyla basılı bir meşrûiyet kazandı ve bu telakkî, yıllar sonra Anawati'nin bibliyografyasında *tasavvuf* (mistisizm) başlığı altında tekrar ortaya çıktı.[16] Bu temelsiz tespitin yol açtığı hasar, sözkonusu metinlerin neşir ve tercümelerine bile yayılmaya başladı: Süleyman Dünyâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* neşri, kitabın son üç bölümünü (*nemat* 8-10) -ki Mehren'in kolleksiyonunda yayınlanan metinlerin arasında da yer almaktadır- *tasavvuf* başlığı altında sunmaktadır.[17] Aslında bu anlayış, el yazmasının bize sunduğu delili bilinçsizce değiştirmek demektir: *el-İşârât*'ın ne el yazmalarında,[18] ne de *el-İşârât* üzerine Fahreddin er-Râzî, Nasîruddîn et-Tûsî ve Kutbuddîn er-Râzî tarafından yapılan şerhlerin sözkonusu bölümlerinde böyle bir başlık bulunmaktadır.[19] Bu üç bölümün yapılan en son tercümesinde de Sh.C. Inati, sadece S. Dünyâ'nın temelsiz başlığını tekrarlamakla kalmamakta (s. 67: "Sufism"), giriş bölümünde (s. 4), ortaya herhangi bir delil koymadan ve hatta İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta *sûfî* kavramını asla kullanmadığının da farkında olmasına rağmen, kitabın sözkonusu kısmını "geleneksel" olarak nitelemektedir.[20] Açıkçası İbn Sînâ'nın "mistik" nitelikteki Meşrıkî felsefesi bu aşamada artık bir iman konusu haline gelmiştir.

••••••

lezî hüve eşbehu bi-kelâmi's-sûfiyye minhu bi-kelâmi'l-felâsife) bu çeşit sözleri (*kelâm*) anlamak oldukça zordur." İbn Sînâ burada daha çok küçümseyici bir tavır sergilese de bırakın sûfîlerin sözlerini, kelâmcıların cedelî ifadeleri hakkında bile oldukça az bir fikre sahiptir. Açıkçası o, tasavvufu veya "sûfîlerin ilimlerini" *el-İşârât*'ta onaylamamaktadır. "Sûfîlerin sözleri" hakkında benzer bir düşünce için İbn Sînâ'nın Bağdat âlimlerine yazdığı mektuba bakınız: Ehsan Yarshater (nşr.), *Penç Risâle*, Tahran 1332 ş., s. 74.

15 Bütün bu yukarıdakilere ait belgeler için bkz. Gutas, "Ibn Tufayl", s. 233, dipnot 22.

16 G.C. Anawati, *Müellefâtu İbn Sînâ*, Kahire 1950, nr. 213-244.

17 İlk baskı (Kahire 1958), s. 747; ikinci baskı (Kahire 1968), bölüm 4, s. 5.

18 Ben, İstanbul Nuruosmaniye 4894 numaralı yazmanın 229r varağını kontrol ettim. Forget ve Mehren tarafından yapılan neşirlerin dayandığı dokuz yazmada da böyle bir işaret bulunmamaktadır: J. Forget, *Ibn Sînâ, Le livre des théorèmes et des avertissements*, Leiden 1892, s. 190; Mehren'in ikinci fasikülü (Leiden 1891), s. 1 (Arapça).

19 Bunlardan ilk ikisi için bkz. *Şerhu'l-İşârât*, Kahire 1325, c. II, s. 86; son ikisi için ise bkz. *el-İşârât ve't-tenbîhât ... ma'a'ş-şerh li- ... et-Tûsî ve Şerhu'ş-Şerh li- ... Kutbuddîn ... er-Râzî*, Kum 1375 ş., c. III, s. 334.

20 *Ibn Sînâ and Mysticism*, London-New York 1996.

Benzer gelişmeler, Henry Corbin ve takipçileri tarafından benimsenen yorumlarda da görülebilir. Hayatı boyunca Sühreverdî'nin eserleriyle meşgul olmanın doğurduğu etki sonucunda Corbin -her ne kadar Sühreverdî, felsefesinin İbn Sînâ'ya dayandırılmasına açıkça karşı çıksa da-[21] İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesinde, Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesinin bir benzerini gördü. Delil yokluğunun verdiği cesaretle Corbin, geç dönem İran İbn Sînâ okuma geleneğini ayrıntılı bir şekilde inceledi ve İbn Sînâ'nın sözde İşrâkîliği hakkında, filozofun mecâzî ifadelerinin hayâlî yorumları yoluyla sembolik okumayı tercih etti.[22] Bu konuda Corbin bazı talebeleri tarafından da sadâkatle takip edildi, ki bunların en meşhuru Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Nasr, en son 1996'da İbn Sînâ'nın "Doğulu (Oriental) Felsefesi" hakkında bir makale yazdı ve Corbin'in iddialarını tekrarlayarak İbn Sînâ'nın bu felsefesinin, "aydınlanma ve irfânın hâkim olduğu aklî âlem istikâmetinde atılmış bir adıma işaret ettiğini" belirtti. Ancak Nasr bunu yaparken İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-Meşrıkiyyîn*'inin (*Doğuluların Kitabı*) girişi dışında -ki burada İbn Sînâ, ne "işrâk (aydınlanma)" ne de "irfân" hakkında herhangi bir şey söylemektedir- filozofun hiçbir metnine atıfta bulunmamaktadır.[23] Meşrıkî felsefenin "mistik" olarak yo-

••••••

21 Sühreverdî'nin *el-Meşâri*"deki metni (195 Corbin) için bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 118, no. 13.

22 İbn Sînâ'nın, eserlerinde sembolik metodu kullanışı ve bunun önemi hakkında bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 299-307. İran'da, İbn Sînâ'yı işrâkî bir yolla okuma geleneği bugün bile hâkimdir. Tarihî İbn Sînâ (yani sonraki geleneğin yarattığı İbn Sînâ değil) hakkında yapılan ilmî araştırmalar, bu geleneğin takipçileri tarafından tasavvur bile edilemez. Konuyla ilgili hayret verici bir örnek, Corbin'in eserlerini tefsir etmesiyle meşhur Ch. Jambet tarafından ortaya konulmuştur. O, herhangi bir kimsenin (benim yaptığım gibi), İbn Sînâ'nın bir mutasavvıf ve işrâkî olduğu yönündeki bütün bir İran geleneğini inkâr edebileceğine inanamamaktadır. *Encyclopaedia Iranica*'daki "Avicenna and Mysticism" başlıklı maddeye (c. III, s. 79-83) yazdığım giriş hakkındaki değerlendirmesinde hatâbî bir şekilde şöyle haykırmaktadır: "Bu durumda, doğunun İbn Sînâcılarının (ki Sühreverdî bunların başında gelmektedir) ve İran felsefe geleneğinin tamamının yanılmış olması, buna karşılık D. Gutas'ın haklı olması gerekir", *Abstracta Iranica*, sy. 13 (1990), s. 81-82.

23 S.H. Nasr, "Ibn Sînâ's Oriental Philosophy", *History of Islamic Philosophy*, ed. S.H. Nasr, O. Leaman, London-New York 1996, s. 250. Nasr'ın makalesi bütünüyle bir bibliyografik boşluk içinde yazılmıştır. Birinci dereceden kaynaklar bir yana, kullandığı ikinci derecedeki kaynaklar da sadece Corbin'in ve kendisinin eserlerinden ibarettir. Nallino, Goichon, Pines veya benimki gibi, Meşrıkî felsefe hakkında ortaya konulup ispatlanmış, ancak Nasr'ınkinden farklı yorumlara karşı, herhangi bir gerekçe gösterilmeksizin (bazı isimlerden bahsedilmesine rağmen) kayıtsız kalınmıştır. Kafayı kuma sokması dolayısıyla "deve kuşu metodu" olarak isimlendirilebilecek olan bu tür bir ilmî faaliyet şekli, bir ansiklopedinin, konuyla ilgili temel görüşleri ihtiva etmesi gerektiği dikkate alındığında, yer aldığı kitap için de hiç uygun değildir.

rumlanmasında olduğu gibi, "işrâkî" olarak yorumlanması durumunda da bunu savunanların yaklaşımı, hiçbir somut delilin imanlarına etki edemediği dindar kimsenin yaklaşımına benzemektedir. Bu yöndeki düşünceler, tarihî İbn Sînâ veya onun Meşrıkî felsefesiyle ilgili {ilmî} herhangi bir şey ortaya koymamakta, sadece kendilerini ilim adamı olarak göstermeye çalışan taraftarlarının şahsî inançları hakkında bizi bilgilendirmektedir.

Kitabın İsmi

İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefe hakkındaki eserinin başlığını vermemek için şimdiye kadar kendimi tuttum. Çünkü önceki çalışmamda ileri sürdüğüm şüphe hâlâ ortadan kalkmış değil.[24] Kısacası problem, kitabın başlığı hakkında ne İbn Sînâ'nın kendisinden ne de ona doğrudan talebe olmuş kimselerden gelen herhangi bir somut delilin bulunmayışıdır. Bu konuda sahip olduğumuz en erken ve görünüşe göre en güvenilir delili, Abdürrezzâk es-Signâhî'nin (yaklaşık 6/12. yüzyıl ortaları) istinsah ettiği İbn Sînâ'nın eserlerini ihtiva eden bir el yazması nüsha (Kahire, Dâru'l-kütüb, Hikme 6M) sağlamaktadır. Bu nüshada kitabın ismi *Kitâbu'l-Meşrıkiyyîn* (*Doğuluların Kitabı*) şeklinde geçmektedir.[25] Yaklaşık aynı tarihte Abdürrezzâk'ın genç çağdaşı ve tanışı Zahîruddîn Beyhakî (ö. 565/1169), kitabın başlığını *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye* (*Doğulu Felsefe*) olarak vermektedir.[26] Beyhakî'nin şehâdeti, kısa bir zaman sonra, *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye* başlığı altında bugün elimizde olan Mantık bölümünden iktibaslarda bulunan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) tarafından da teyit

••••••

24 Gutas, *Avicenna*, s. 121-122.

25 Kahire yazması ve bu yazmanın tavsifi hakkında bkz. D. Gutas, "Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II: Texts from Avicenna's Library in a Copy by Abd-ar-Razzâq as-Signâhî", *Manuscripts of Middle East*, sy. 2 (1987), s. 8-17. Bu vesileyle, aşağıdaki bilgileri dikkatime sunan, sırasıyla David C. Reisman ve Ahmed Hasnawi'ye teşekkür ederek, sözkonusu makaleye iki ilavede bulunmak istiyorum. Sayfa 12b'de, paragraf 4.iii. β veya γ'e ilaveten: "Ankara, İsmail Saib 4605, istinsah tarihi 696 h.; M.T. Danişpejuh'un *Fihrist-i Mikrufilmhâ-yı Kitâbhâne-i Merkezî-i Dânişgâh-i Tahrân*, Tahran 1348 ş., c. I, s. 449, no. 6'da bu yazmaya atıfta bulunulmakta, ancak varak numaraları verilmemektedir." Sayfa 13a'da, §5'ten önce 4.1. numaralı yeni bir paragrafın ilavesiyle: "vr. 151v. *Hucecu Eflâtûn alâ bekâi'n-nefs*, nşr. Bedevî, s. 73.15-74. Tercümesi ve hakkında bir çalışma Ahmed Hasnawi tarafından yapılmıştır: 'Deux textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme', *Medioevo*, sy. 23 (1997), s. 395-399."

26 *Tetimmetü [sic] Sıvâni'l-hikme of Ali b. Zeyd el-Beyhakî*, nşr. M. Şâfi', Lahor 1935, s. 56 = Gutas, *Avicenna*, s. 117, no. 11a.

edilmiştir.[27] Daha sonraki bütün el yazmalarında başlık, buna uygun olarak *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye* şeklinde geçmektedir. Bundan sonra, daha çok bu yazmalardan bahsedeceğimden, atıfları kolaylaştırmak amacıyla kitap için ben de *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye* başlığını kullanacağım.

el-Hikmetü'l-meşrıkiyye'nin İçeriği

Kitabın tamamı bugün elimizde olmasa da İbn Sînâ, günümüze ulaşan giriş kısmında hem kitabın anahatlarıyla muhtemel içeriği olarak telakkî edilebilecek bir ilimler tasnifi (veya felsefenin bölümlerini) sunmakta, hem de bu bölümlerden hangilerini ele alacağına dair bir açıklamada bulunmaktadır. Filozofun verdiği ilimler tasnifi, diğer yerlerde verdiği tasniflerden farklı olduğu gibi, Aristotelesçi geleneğin kalıplarından uzaklaşma yönündeki fikrî gelişimiyle de uyum içindedir.[28] İbn Sînâ bu noktada sıkı bir tasnif ameliyesi takip etmekte ve sonuçta şu tabloya ulaşmaktadır:[29]

(*İlimler Tasnifi*)

Her zaman var olan ilimler şu kısımlara ayrılırlar:

A. Sadece belirli bir zaman diliminde geçerli olan ve ihtiyaç duyulan ilimler

B. Her zaman (*cemî'u eczâi'd-dehr*) geçerli olan ve ihtiyaç duyulan ilimler = felsefe (*hikmet*)

- I. Tıp, tarım, astroloji vb. gibi ikincil ilimler (*tevâbi' ve furû'*)
- II. Temel ilimler (*usûl*)
  - 1. Âlet ilmi: *mantık*
  - 2. Müstakil ilimler
    - a. Teorik ilimler (*el-ilmü'n-nazarî*)
      - i. Fizik (*el-ilmü't-tabî'î*)
      - ii. Matematik (*el-ilmü'r-riyâzî*)
      - iii. [Metafizik 1] Teoloji (*el-ilmü'l-ilâhî*)
      - iv. [Metafizik 2] Küllî ilim (*el-ilmü'l-küllî*)

••••••

27 *Şerhu Uyûni'l-hikme*, Tahran 1373 ş./1415 h., bölüm II, s. 6, 13, uydurma *Mantıku'l-meşrıkiyyîn* başlığı altında basılan [yk.bkz. dipnot 5] Mantık bölümünün Kahire eski baskısındaki 7-8. sayfalara tekâbül eden yere atıfla.

28 Bu nokta hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 286-296.

29 *Mantıku'l-meşrıkiyyîn*, s. 5-8.

b. Pratik ilimler (*el-ilmü'l-amelî*)

v. Ahlâk (*ilmü'l-ahlâk*)

vi. Ev yönetimi (*tedbîrü'l-menzil*)

vii. Şehir yönetimi (*tedbîrü'l-medîne*)

viii. Peygamber'in kanun koyması (*es-sınâ'atü'ş-şâri'a*)

İbn Sînâ giriş bölümüne, *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de bütün bu ilim dallarından bahsetmeyeceğini, burada sadece hakkında ihtilaf olan ilim dallarını ele alacağını ilave ederek son vermektedir. Bu ilimlerin ise tahminen, kitapta ele aldığı sırayla mantık, metafiziğin her iki bölümü (küllî ilim ve teoloji), fizik ve "pratik felsefenin, kurtuluşu arayan insanın ihtiyaç duyduğu kısımları"ndan ibaret olduğunu belirtmektedir (s. 8). Bu çerçevede ve mevcut el yazmalarının delâletiyle *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin içeriği şu şekilde özetlenebilir (kitabın günümüze ulaşmayan veya henüz keşfedilmemiş bölümleri köşeli parantez içinde verilmiştir):

(*el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin İçeriği)

II. Temel ilimler (*usûl*)

1. Âlet ilmi: *mantık*

a. Birinci *fen: tasavvur* ve *tasdîk* hakkında

i. *Tasavvur*

α. *Îsâgûcî*

β. *Önermeler* (*De Interpretatione/ Kitâbu'l-İbâre*)

ii. *Tasdik*

α. *Birinci Analitikler* (*Prior Analytics/ Kitâbu'l-Kıyâs*)

[β. *İkinci Analitikler* (*Posterior Analytics/ Kitâbu'l-Burhân*)]

[b. İkinci *fen*: cedel, safsata, hatâbe, şiir hakkında (?)][30]

30 Bu, bilinenden hareketle ulaşılan, haklı bir tahmin olarak görülebilir: İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye* ile aynı dönemde yazılmış olan diğer eseri *el-İşârât*'ta şiir dışında mantığın bu bölümleri bulunduğundan, birinci *fenn*in (yani yukarıda no. 1.a.) peşinden bir ikincisi gelmelidir.

2. Müstakil ilimler

a. Teorik ilimler (*el-ilmü'n-nazarî*)

[iii. Metafizik 1: Teoloji (*el-ilmü'l-ilâhî*)]

[iv. Metafizik 2: Küllî ilim (*el-ilmü'l-küllî*)]

i. Fizik (*el-ilmü't-tabî'î*)[31]

α. Fizik (*es-Semâ'u't-tabî'î*)

β. Gökyüzü Üzerine (*es-Semâ ve'l-âlem*)

γ. Oluş ve Bozuluş Üzerine (*el-Kevn ve'l-fesâd*)

δ. Etki ve Edilgiler Üzerine (*el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*)

ε. Meteoroloji (*el-Âsâru'l-ulviyye*)

στ. Nefs/Ruh Üzerine (*Fi'n-nefs*)

[ζ. Zooloji (*el-Hayevân*)]

[b. Pratik ilimler (*el-ilmü'l-amelî*)]

[iv. Peygamber'in kanun koyması (*es-sınâ'atü'ş-şâri'a*)][32]

Böylece kitabın yaklaşık yarısına sahip durumdayız. Bugün elimizde olan kısım bize, kitabın mâhiyeti ve yönelimi hakkında nisbeten doğru bir resim sunmaktadır.

El Yazmaları ve Bu El Yazmalarının Günümüze İntikâli

Bu eserin el yazmalarının listesini daha önceki çalışmamda vermiştim;[33] o listeye şunlar da ilave edilebilir:

Mantık:

Kum, Mar'aşî 286, vr. 24-32. Katalogda yer alan başlangıç ve bitiş ifadelerine bakarak, bu yazmanın Kahire'de yayınlanan metnin (*Mantıku'l-*

••••••

31 İçeriğinin ayrıntılı listesi için bölüm VII'deki tabloya bakınız.

32 İbn Sînâ'nın, yukarıda bahsi geçen giriş bölümünde ifade ettiği, sadece "kurtuluşu arayan bir insanın ihtiyacı oranında" bu ilimlere yer vereceği şeklindeki niyetine uygun olarak, pratik ilimlerden ahlâk ile ev ve şehir yönetimine *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de yer vermediği düşünülebilir. *Me'âd* ile kurulan bu ilişki, İbn Sînâ'nın pratik ilimlerle ilgili tasarladığı yeni bir kategori olan "Peygamber'in kanun koyması"nda ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 260.

33 Gutas, *Avicenna*, s. 120-121. Bu iki el yazması da G.C. Anawati tarafından iki ayrı makalede tavsif edildi: "Un manuscript de la Hikma Mashriqiyya d'Ibn Sina", *MIDEO*, sy. 1 (1954), s. 164-165 ve "Le manuscript Nour Osmaniyye 4894", *MIDEO*, sy. 3 (1956), s. 381-386.

meşrıkiyyîn) başlangıcından 37. sayfanın 7. satırına tekâbül eden yere kadar olan büyük bir kısmını ihtiva ettiği düşünülebilir. Eserin sonu ise kayıptır. Bir felsefî eserler toplamı olan bu yazmanın tarihi 1072/1661-1662'dir.[34]

Tahran, Meclis-i Senâ 82, vr. 129-141. Her ne kadar katalog, metnin sonunun eksik olduğunu belirtse de istinsah tarihi verilmemiştir.[35]

Fizik:

İstanbul, III. Ahmet 2125, vr. 597r-695r. 695r varağında bu yazmanın Muhammed b. Abdillah eş-Şucâ'î el-Fârisî tarafından 21 Zilkade 893/27 Ekim 1487'de istinsah edildiği belirtilmektedir. Varak 597r'de kitabın başlığı, *Kitâbü Hikmeti'l-meşrıkî et-tabî'î, tasnîfü'ş-Şeyhi'r-Reîs Ebî Ali b. Sînâ rahimehullâh* şeklinde verilmektedir.

Sadece Mantık kısmını ihtiva eden Kahire Hikme 6M dışında, Fizik bölümünü içeren dört el yazmasını (İstanbul III. Ahmet 2125, Ayasofya 2403, Nuruosmaniye 4894 ve Leipzig 796 Vollers [= DC 196]) inceleme imkânı buldum. Sözkonusu yazmaların ayrıntılı bir tavsifini yapmak bu aşamada erken olsa da birtakım genel mülâhazalarda bulunulabilir. Öncelikle nisbeten geç bir tarihe ait olan bu dört yazma da tek bir kaynaktan gelmektedir. Zira bütün yazmalarda, bir cümleyi ortadan kesip beş sayfa ilerideki ikinci bir cümlenin yarısına eklemek şeklinde önemli bir eksiklik bulunmaktadır. *eş-Şifâ*'nın *Nefs* bölümünün IV. kitabının 1-2. kısımlarına tekâbül eden sözkonusu metin şu şekildedir (III. Ahmet 2125, vr. 674v'den iktibas edilmiştir):

فربما كان المصير من المعنى إلى الصورة فكان المتذكر <...> تركيب صور بأعيانها وتحليلها على وجه يقع للنفس فيها غرض صحيح فلا يتمكن المتخيلة لذلك من التصرف على ما لها أن تتصرف عليه بطباعها بل تكون منجرة مع تصريف النفس الناطقة إياها والثانى أن تصرفها عن التخيلات ...

Metin, sözkonusu yazmalarda yukarıda işaret ettiğim eksik yerden devam etmektedir. Eksiklik, *el-mütezekkir* kelimesinden sonra başla-

••••••

34 A. Hüseynî ve M. Mar'aşî, *Fihrist-i Nüshahâ-yı Hattî-i Kitâbhâne-yi Umûmî-i Hazret-i Ayetullah el-Uzmâ Necefî Mar'aşî*, Kum 1354 ş./1975, c. I, s. 313.

35 M.T. Dânişpejuh, *Fihrist-i Kitabhâ-yı Hattî-i Kitâbhâne-i Meclis-i Senâ*, Tahran 1355 ş., c. I, s. 44. Bu ve bundan önceki el yazmasını dikkatime sunan David C. Reisman'a minnettarım.

makta (s. 167, Rahman'ın *eş-Şifâ*'nın *Nefs* bölümünü neşrinde son satır)[36] ve *terkîb* kelimesinden önce sona ermektedir (s. 172.6 Rahman). *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin yazmalarında geçen *el-mütezekkir terkîb*'in herhangi bir anlam ifade etmemesi ve yukarıdaki iktibasın sonlarına doğru yer alan *ve's-sânî* kelimesinin, *eş-Şifâ*'daki tam metinde olduğu gibi (s. 172.5 Rahman), *ehadühümâ* şeklinde bir karşılığının olmaması gerçekleri bir yana, burada bir eksiklik bulunmaktadır ve bu eksiklik, bizzat İbn Sînâ'nın ürünü değildir.

Her ne kadar kitabın kaybolmuş bölümlerine ait yeni malzemeler ihtiva edecek olsa da, gelecekte tavsif edilecek olan yazmaların çoğu da muhtemelen müphem bir görüntü sunacaktır. Buradaki problem, kitabın Mantık ve Fizik bölümlerinin birarada olduğu bir yazmanın henüz bulunamamış olmasıdır. Neticede bu iki bölümün erken dönemden itibaren birbirinden ayrı olarak intikâl ettiği, eserin intikâlindeki bu hususiyetin muhtemel sebebinin ise, onun kısmen eksik ve yok oluşuna yol açan çeşitli şartlar olduğu görülmektedir. Fizik bölümüne ait yukarıda ele alınan dört yazmanın hepsinin, en sonunda tek bir kaynaktan çıktığı gerçeği, bu eksikliğin sebebinin tek bir yazma olduğunu göstermektedir. Buna rağmen sözkonusu yazmalar arasındaki kesin ilişki hakkında karar vermek için metnin müstakbel neşirleri beklenilmelidir. Şimdilik kesin bir delil olmadan, eserin günümüze intikâline dair problemler hakkında bir şey söylemek benim için erken olacaktır.[37]

Fizik bölümüne ait bu yazmalar aynı zamanda, kitabın elimizdeki bölümlerinin günümüze intikâli ve yayılması hakkında da ilginç sorular uyandırmaktadır. Bu yazmalardan biri olan Leipzig 796 Vollers yazması, bir Mağribî tarafından yazılmıştır ve bu, onun Batılı bir kökene sahip olmasa bile, en azından bir Batılı tarafından yazıldığını göstermektedir. *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye* Kuzey Afrika'da veya Endülüs'te biliniyor muydu? Şayet biliniyor idiyse hangi dönemde? İkinci olarak, Bodleian'daki diğer

••••••

36 F. Rahman, *Avicenna's De Anima*, London 1959.

37 Eserin Fizik kısmı, Ahmet Özcan tarafından Marmara Üniversitesi'nde hazırlanan *İbn Sînâ'nın El-Hikmetü'l-Meşrıkiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi* (İstanbul 1993) başlıklı {yüksek lisans} tezinde yayınlanmıştır. Özcan Nuruosmaniye 4894'teki metni esas almış ve Ayasofya 2403'teki (her ne kadar bibliyografyada [s. 219] "Nuruosmaniye 2403" diye kaydedilmişse de) farklılıkları ilave etmiştir. Metnin gövdesinde araştırmaya yardım edecek hiçbir tahlilî bilgi ve not bulunmadığından, doğrudan doğruya Nuruosmaniye 4894'ün kullanılması daha iyi olacaktır. (Öncelikle bu tezi dikkatime sunduğu için Jules Janssens'e ve metnin fotokopisini bana temin ettiği için Jean Michot'a müteşekkirim).

yazma ise (Pococke 181 = Hebrew 400 Uri) İbrani alfabesiyle yazılmıştır. Bu nüshayı istinsah eden kimse ve bu kitaba sahip olan insanlar Doğu'da mı yoksa Endülüs'te mi yaşıyordu?[38] Son olarak, öğrendiğim kadarıyla 13-14. yüzyılda Hıristiyanlığa geçen Rabbi Abner of Burgos bazı eserlerinde, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'sinin İspanyolcasının (*filosofia oriental*) bulunduğundan bahsetmektedir.[39] Her ne kadar Rabbi Abner'in sözünü ettiği parçaların İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesinden geldiği şüpheli olsa ve bunlar kitabın elimizdeki bölümlerinden hiçbirisine tam olarak uymasa da, soru hâlâ ortadadır: *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin Arapça orijinalinin Endülüs'te biliniyor olması aslında uzak bir ihtimal olabilir, ancak Leipzig yazmasının Mağribli bir elden çıkması, bütünüyle gözardı edilemez. Bütün bu merak uyandırıcı sorular, *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin metni ve yazmaları üzerinde yapılacak başka araştırmalar sayesinde çözüme kavuşacaktır.

el-Hikmetü'l-meşrıkiyye ve *eş-Şifâ*'nın Üsluplarının Karşılaştırılması

el-Hikmetü'l-meşrıkiyye'nin nefs teorisine ayrılan bölümü, İbn Sînâ'nın bu konuya verdiği önemi yansıtacak şekilde, kitabın bugün elimizdeki kısmının en geniş bölümünü teşkil etmektedir. Sözkonusu bölüm, III. Ahmet'teki el yazmasının 37 varağını (vr. 658b-695a) oluştururken, bundan önceki Fizik bölümü, bahsi geçen nüshada sadece 61 varaktır (597b-658b). Aynı zamanda *eş-Şifâ* metniyle de büyük bir benzerlik arzeden bu kısım, pek çok hazif ve yeniden ifadelendirmeye rağmen temelde *eş-Şifâ*'nın kelimesi kelimesine bir kopyasıdır. Anlaşılan İbn Sînâ, *el-Hik-*

••••••

38 Bu yazmanın ikinci bölümünün müstensihi, Yaqob ben Yizhaq hal-Levi Y'rushalmi olarak verilmiştir: A. Neubauer, *Catalouge of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886, s. 475a, no. 1334; Tzvi Langermann'ın bahsettiği müstensih, Neubauer'e göre, yazmanın birinci bölümünün de müstensihidir; bkz. Y. Tzvi Langermann, "Arabic Writings in Hebrew Manuscripts: A Preliminary Listing", *Arabic Sciences and Philosophy*, sy. 6 (1996), s. 137-160, s. 157. Yazmanın sahipleri, Abraham bar Yoseph, Sh'muel bar Hananel ben Yahyah ve oğlu Yoseph'tir. Araştırmalarım henüz bu kimselerin kimliği hakkında bir sonuca ulaşabilmiş değil. Charles Manekin ve Mauro Zonta bana, Malachi Beit-Arie'nin Neubauer'in *Catalogue* adlı eserine yazdığı *Supplement*'te (Oxford 1994) Bodleian yazmasının müstensihinin doğulu bir kimse olduğunun belirtildiğini bildirdiler, hepsine minnettarım.

39 Bu bilgiyi, kendisine minnettar olduğum Charles Manekin'dan özel bir haberleşme yoluyla elde ettim. Manekin beni, Walter Mettman, *Mostrador de justicia*, Opladen 1994, s. 160, 235'e yönlendirdi.

metü'l-meşrıkiyye'yi yazmak için *eş-Şifâ*'yı önüne almış ve birtakım değişiklik ve düzeltmelerle ondan kopya etmiştir. Bu durum bize, iki kitap arasında ayrıntılı bir karşılaştırma yapma imkânı vermekte ve iki eser arasındaki üslup farklarını tam olarak anlamamızı sağlamaktadır. Bir başka ifadeyle, bu sayede İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın girişinde bu iki kitabın özde değil, yaklaşım ve üslup açısından farklı olduğu yönündeki ifadelerini test edebiliriz. Ben de aşağıda bu hususa yönelik birtakım deliller sunacağım.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın girişindeki, "[*el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*]'de bu alandaki [yani felsefe alanındaki] meslektaşlarının görüşlerine yer vermediği" şeklindeki sözleriyle ne demek istediğini en iyi, *eş-Şifâ*'nın *Nefs* bölümünün I. kitabının 2. kısmına tekâbül eden bölüm açıklamaktadır. İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın, Aristoteles'in *De Anima*'sıyla paralellik arzeden sözkonusu bu bölümünde, antik filozofların nefs hakkındaki düşüncelerini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de ise İbn Sînâ, tek bir cümleyle bütün bu konunun üstesinden gelmektedir:

> Antik filozofların nefsin ne olduğuna dair düşüncelerinden ve bu konudaki anlaşmazlıklarından, Aristoteles'in kitabı [*De Anima*] ile *eş-Şifâ*'da bahsedildi. Her iki kitapta da onların itirazları ortaya konuldu. Bu konuyu öğrenmek isteyenler sözkonusu kitaplara müracaat etsinler. Biz kendimizi burada, sadece doğru olan görüşü ifadeyle sınırlayacağız.[40]

Neredeyse hiç şerhe ihtiyaç duymayan bu ifadeler, aslında *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin yapısının tarihî değil sistematik olduğunu gayet belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*, sayısı bir dönem oldukça artan, fakat daha sonra memnuniyet verici bir şekilde çürütülen delilleri bir kenara bırakarak, İbn Sînâ'nın her bir konuda 'doğru' olduğunu düşündüğü 'görüş'lere yer vermeyi amaçlamaktadır. Açıkçası *eş-Şifâ* daha kapsayıcıdır: Sadece 'doğru görüş'ü sunmakla kalmamakta, aynı zamanda diğer filozofların delil ve itirazlarına da yer vermektedir. İbn Sînâ'nın, *eş-Şifâ*'da yanlış olduğunu düşündüğü görüşlere karşı ayrıntılı bir delillendirme ortaya koyarken, *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de karşıt görüşleri dikkate almaksızın doğru olan düşünceyi dogmatik bir şekilde sunması, *eş-Şifâ*'nın girişinde 'hizipler' şeklinde bahsettiği 'ihtilaf çı-

••••••

40 III. Ahmet 2125, vr. 660r5-7: *innehû kad hukiye fi't-ta'lîmi'l-evvel ve fî kitâbi'ş-Şifâ ârâ'u'l-kudemâ fî mâhiyyeti'n-nefs ve'htilâfâtuhum fîhâ ve ûride fi'l-mevzi'ayni cemî'an münâkazâtuhum fe-men ehabbe ma'rifete zâlik fe'l-yerci' ileyhâ ve hünâ naktasiru alâ beyâni'r-re'yi'l-hak.* Şunu belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ *et-ta'lîmu'l-evvel* tabiri ile daima Aristoteles'in eserlerine atıfta bulunmaktadır.

kartma'yla ilgili bir husustur. Çünkü açıkçası, İbn Sînâ'ya göre doğru olan, aynı metinde belirttiği, 'hizipler yaratma karşısındaki ihtiyat'tır.

Bu durum, *eş-Şifâ*'nın bütünüyle karşılaştırıldığında *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin metninde bir tür hazif oluşturmaktadır. Diğer bir hazif şekli ise, delili daha doğrudan bir yolla sunmak için yeri geldikçe yapılan yeniden düzenlemeler yanında, *eş-Şifâ*'daki, bir ayrıntıyı açıklayan, bir noktayı her yönüyle inceleyen ve dolayısıyla temel delilin devamlılığını aksatan cümle veya paragrafların bütünüyle hazfedilmesinden ibarettir. *eş-Şifâ*'nın açıklayıcı ve engelleyici üslûbu, delilin açık bir şekilde nasıl ortaya konulabileceğini teklif ve îmâ etmektedir. *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin doğrudan üslûbu ise delili, yanlış görüşlerin etkisiyle yolunu kaybetmemiş, tabiaten akıllı kimsenin anlayabileceği şekilde sunmaktadır. İşte bu, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın girişinde kitabının üslûbu hakkında tasvir ettiği şeydir: O, "meslektaşlarıyla uzlaşı içinde, çoğu şeyi ayrıntılı bir şekilde açıklayan" ve delilin, doğrudan bir üslupla ortaya konması durumundaki halini "îmâ eden" bir üsluptur.

Örnek olarak *eş-Şifâ*'nın I. kitabının (*makâle*) 5. bölümünün (*fasl*) içeriğini ve *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de buraya tekâbül eden kısmı (III. Ahmet 2125 vr. 662r-665r) ayrıntılı bir şekilde inceleyebiliriz. Nefsin güçleri hakkında kısa bir özet niteliğindeki sözkonusu bölüm, İbn Sînâ tarafından esasen *Hâlü'n-nefsi'l-insâniyye* (*İnsan Nefsinin Durumu*) adlı risâlesinde kaleme alınmış olup benim, filozofun yaratıcı faaliyetinin geçiş devresi (5/11. yüzyılın ilk on yılı) olarak isimlendirdiğim döneme aittir.[41] Bu bölüm *en-Necât* (*Kurtuluş*), *eş-Şifâ* ve şimdi de *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de bu farklı eserlerin hizmet ettikleri muhtelif amaçlara uygun olarak yapılan önemsiz birtakım düzeltmelerle beraber kopya edilmiştir. İbn Sînâ'nın nefs teorisi hakkında yapılacak nihâî bir ciddi çalışma, bütün bu eserlerin eş-zamanlı analiz edilmesini gerektirmektedir. Biz ise burada kendimizi, sadece *eş-Şifâ*'yı *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye* ile mukâyese etmekle sınırlandıracağız. Aşağıda ele alıncak paragraflar atfı kolaylaştırmak için numaralandırılmıştır.

§1 (s. 39.13-40.4 Rahman = III. Ahmet 2125 vr. 662r10-15): Bu iki metin, *eş-Şifâ*'daki "gıda" tarifine (s. 39.16-18) *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de yer verilmemesi dışında kelimesi kelimesine birbirinin aynısıdır. Bu tarif, "gı-

••••••

41 Gutas, *Avicenna*, s. 99-100, 145. J.R. Michot, (*La destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain 1986, s. 6, dipnot 29) bu eserin daha sonraki bir döneme ait olduğunu ileri sürmektedir. Bu iddia doğru olsa da burada benim delilimi etkilememektedir.

da"nın tabiatı hakkındaki alternatif görüşleri ortaya koyan Aristoteles'in *De Anima*'sındaki tartışmaya (II.4, 416a20-b20) dayanmakta olup aslında onun bir özeti niteliğindedir. Bahsi geçen tarif, bu tarihî görüşleri îmâ etmesi sebebiyle *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'ye alınmamıştır. *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de tartışmalı hiçbir konuya yer verilmemiştir. Tabiî bedenin ilk yetkinliği olan nebâtî nefsin tarifi; (yeniden)doğma, büyüme ve beslenme kabiliyetini sağlayan organlara sahip olmak şeklindedir. Sıradan bir insanın bu tarifte "beslenme"den (*gızâ*) anladığı şey, İbn Sînâ'nın amaçları için uygun ve yeterlidir. Dolayısıyla o, "beslenme"nin tarifini *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin metninden çıkarmıştır. Bu tarife İbn Sînâ ilk olarak *Hâlü'n-nefsi'l-insâniyye* isimli eserinde yer vermiştir.[42] Görünüşe göre kesinlik, açıklık ve belki de gösteriş sebebiyle İbn Sînâ bütün antik felsefî birikimi bir kenara bırakıp, kariyerinin nisbeten erken bir döneminde, kendi eserlerinde bu tür bilgilerin sadece özünü sunmayı arzulamıştır. Sonraları büyük ihtimalle kapsayıcı olma endişesiyle *en-Necât* (Kahire 1331, s. 258.4-6) ve *eş-Şifâ*'da bu tür bilgiler muhâfaza edilmiş, ancak yukarıda ifade edilen sebeplerden ötürü *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin metninden çıkarılmıştır.

§2 (s. 40.4-13 Rahman = III. Ahmet 2125 vr. 662r15-19): Bu paragrafın her iki kitaptaki yapısı da, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın girişinde, "*el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin doğrudan yaklaşımı karşısında *eş-Şifâ*'nın uzlaşmacı ve îmâlı (*telvîh*) üslûbu" şeklinde bahsettiği iki eser arasındaki üslup farkını en iyi şekilde ortaya koymaktadır. Burada *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin metni verilmekle birlikte *eş-Şifâ*'nın metni de, Fazlur Rahman tarafından yapılan neşirden takip edilebilir. Rahman neşrinde tekâbül eden satırlar, mukâyeseyi kolaylaştırması için not edilmiştir.

(5a) وكان من الواجب أن نجعل كل أول شرطاً مذكوراً في رسم الثانى **(10)** فنجعل النباتية جنساً للحيوانية **(11)** والحيوانية جنساً للإنسانية فنأخذ الأعمّ في حدّ الأخصّ **(5b)** لا سيّما إن أردنا أن **(6)** نحدّ رسم النفس لا القوّة النفسانيّة التى للنفس بحسب ذلك الفعل **(7)** وسنعلم **(8)** من بعد الفرق بين النفس الحيوانيّة وبين قوّة الإدراك والتحريك وبين النفس **(9)** الناطقة وبين القوّة على الأمور المذكورة من التميز وغيرها **(12)** فإن قصدنا بالتحديد هذه القوى الخاصّة لها **(13)** فربّما قُنع قيل من الحدود

••••••

42 A.F. el-Ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs*, Kahire 1371/1952, s. 57.4-6.

Her şeyden önce işaret edilmesi gereken, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da kullandığı sınırlı ifadelerdir (aşağıda vurgulandı). §1'de birbiri ardına üç nefs türünü tanımlamanın ardından §2'nin daha başında, "*gelenek olmasaydı* (*levle'l-âdet*)" diyerek sözüne devam etmektedir. Yani "eğer bir kimse, sahip olduğu belli bir işlev açısından nefsin güçlerinin tanımını değil de, gerçekten nefsin tanımını vermek isterse", nebâtî, hayvânî ve insânî nefslerin tanımlarını, aralarındaki sıkı ilişkiden bahsetmeksizin birbiri peşısıra sıralamak, "nefsin her bir gücünün diğeriyle olan ilişkisini bütün açıklığıyla ortaya koymak açısından daha iyi olacaktır." Birkaç satır sonra *eş-Şifâ*'da yaptığı gibi, gelenek olmasaydı bunu da nasıl gerçekleştireceğini eklemektedir: "Fakat *kesin ve açık bir şekilde ifade edilmesini istiyorsan*, doğru olanı, nebâtî nefsi, hayvânî olanın cinsi; hayvânî nefsi, insânî olanın cinsi olarak kabul etmen ve daha genel olanı, daha sınırlı olanın tanımına dâhil etmendir."

el-Hikmetü'l-meşrıkiyye'de ise sınırlı ifadeler ve mazeretler ortadan kalmakta ve her ne kadar doğru yolun ne olduğunu açıkça belirtmese de, doğru yol olduğunu düşündüğü şeyi başa almak için paragrafı altüst etmektedir:

> "[Bahsi geçen üç tariften] her birini, diğerinin tanımı için kesin bir önşart kılmalı ve nebâtî nefsi hayvânî nefsin cinsi, hayvânî nefsi insânî nefsin cinsi olarak kabul etmeli ve daha genel olanı, daha sınırlı olanın tanımına dâhil etmeliyiz. Bu, özellikle, belirli bir işleve sahip olması açısından nefsin güçlerini değil de, nefsi tanımlamak istiyorsak böyledir."

Bu yeni düzenlemede, cümlenin birinci parçası; sonuç ifade eden "özellikle (*lâ siyyemâ*)" kelimesiyle, paragrafın doğru anlaşılması yönünde bir îmâ içeren *eş-Şifâ*'daki açıklayıcı cümleye (s. 40.7: *fe-inne'l-kemâl me'hûzun fî haddi'n-nefs lâ fî haddi kuvveti'n-nefs*) bağlandığından, *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de yer almamaktadır.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, bu paragraf ilk olarak *eş-Şifâ* için yazılmıştır; bu cümle ne *Hâlü'n-nefsi'l-insâniyye*'de ne de *en-Necât*'ta bulunmaktadır. Açıkçası bu, İbn Sînâ'nın üç nefs türünün birbiriyle ilişkilerini anlamada kendisinde sonradan, *eş-Şifâ*'yı yazarken oluşan ve ardından *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de ikmâl ettiği ince bir düzenlemedir. Paragrafın *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'deki son hali, *eş-Şifâ*'daki kadar naziktir, yani her şeye boyun eğmemekle ya da İbn Sînâ'nın belirttiği gibi "hizipler

ortaya çıkarma karşısında ihtiyatlı" olmamakla beraber, "geleneksel uygulama"yı takip edenlere karşı saldırgan da değildir.

§3 (s. 43.2-12 Rahman = III. Ahmet 2125 vr. 663r7-13): Dâhilî idrâk güçleri hakkındaki bu paragrafta, *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*, İbn Sînâ'nın 'fiille beraber idrâk' ve 'fiil olmaksızın idrâk' ile 'birincil ve ikincil idrâkler' arasındaki farkları ortaya koyduğu bir cümleye (s. 43.3-5 Rahman) yer vermemektedir.

§4 (s. 43.13-44.3 Rahman): 'Fiil ile idrâk' ve 'fiilsiz idrâk' ile 'birincil ve ikincil idrâk' konularını ayrıntılı bir şekilde ele alan bu paragraf, bir önceki paragrafta bu konuyla ilgili cümlenin atılmasına uygun olarak *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'den bütünüyle çıkartılmıştır (s. 43.3-5 Rahman).

§5 (s. 44.11-45.2 Rahman): Bu paragraf *eş-Şifâ* için yeniden yazılmıştır. *Hâlü'n-nefsi'l-insâniyye* ve *en-Necât*'ta bulunmadığı gibi *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de de bu paragrafa yer verilmemiştir. Bu paragraf 'hâricî duyular', 'ortak duyu (*fantasiyâ = hiss-i müşterek*)' ve 'sûret-doğurucu güç (*musavvire*)' arasındaki farkı açıklamaktadır.

§6 (s. 47.1-7 Rahman): İnsan karakterinin bedenî güçlerden kaynaklanan veçhelerini ele alan *eş-Şifâ*'daki bu paragrafa *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de yer verilmemektedir.

§7 (s. 48.6-17 Rahman): Bilkuvveliğin farklı anlamlarına dair *eş-Şifâ*'daki bu paragraf da *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de bulunmamaktadır.

Son olarak *eş-Şifâ* karşısında *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin metninde yapılan üçüncü bir tür düzeltme ise, tek tek bazı kelime ve ifadelerin çıkartılması ve yeri geldiğinde cümlenin yapısında yapılan düzenlemelerdir. Burada ele alamasak da iki eser arasında yapılacak ayrıntılı bir mukâyese, bu eserlerin üslup farklılıklarını daha iyi anlamada yardımcı olacaktır.

eş-Şifâ ile İlişkisi Çerçevesinde *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin İçeriği

Görünüşe göre *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin Mantık kısmını İbn Sînâ yeniden yazmıştır. Her ne kadar mantığa dair diğer pek çok eseriyle önemli ölçüde paralellik arzetse de, önceki eserleriyle arasında devamlılık gösteren kelimesi kelimesine bir benzerlik -yani o eserlerden kopya edilmesi şeklinde bir benzerlik- bulunmamaktadır. Bunun aksine Fizik bölümünün tamamı, bir önceki bölümde ifade edilmeye çalışılan bazı değişikliklerle beraber *eş-Şifâ*'daki Fizik bölümünden harfi harfine kopya edil-

miştir. Fizik bölümünün tam olarak içeriğini anlayabilmek için aşağıda *eş-Şifâ* ile olan ilişkisi çerçevesinde bütün içeriğinin listesini veriyorum.

Sol sütundaki başlıklar, *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'de geçtiği şekliyle bölüm adlarını göstermektedir. Köşeli parantez [ ] içindeki başlıklar ise, *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin yazma nüshalarında benzer bir başlık bulunmadığı ve metnin devam ettiği durumlarda, *eş-Şifâ*'dan hareketle tarafımdan ilave edilmiş başlıklardır. Başlıkların sırası *eş-Şifâ*'daki gibidir.

İkinci sütun, *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin III. Ahmet 2125'teki nüshasının varak ve satır numaralarını ihtiva etmektedir.

Üçüncü sütun, *eş-Şifâ*'nın, *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin metnine tekâbül eden kitab (*makâle*) ve bölümlerini (*fasl*) içermektedir.

Dördüncü sütun, *eş-Şifâ*'nın Fizik bölümünün, *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye*'nin sözkonusu bölümünün başlangıcına tekâbül eden Kahire ve Fazlur Rahman neşirlerinin sayfa ve satır numaralarını göstermektedir. İlk olarak verilen paragraf(lar)dan sonra çoğunlukla *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye* metni bazı paragrafları atlayarak sonraki kısımlarda devam etmektedir; ancak devamlılık nisbeten kolaylıkla izlenebilir. *eş-Şifâ*'nın Kahire neşri Fizik'ten Meteoroloji bölümüne kadar olan kısmında, Rahman neşri ise "Nefs Üzerine" (*De Anima*) kısmında kullanılmıştır.

(~) işareti *eş-Şifâ* ile *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye* arasındaki tahminî benzerliğe işaret etmektedir.

Konu başlıkları	**III. Ahmet 2125'in varak numaraları**	***eş-Şifâ*'daki kitap ve bölüm**	***eş-Şifâ*'nın Kahire neşrindeki sayfalar**
FİZİK ***(es-Semâ'u't-tabî'î)***			
giriş	597v-598r15	I.1	7.5
el-heyûlâ	598r15-599r12	I.2	14.4
es-sûre	599r13-v14	I.2-3	14.2; 22.13
el-'adem	599v14-600r18	I.2	16.18
el-fâ'il	600r18-602r6	I.2; I.10	15.7; 48.14
el-gâye	602r6-v4	I.10-11	52.14
el-baht ve'l-ittifâk	602v4-603r12	I.13	~62.5; 64.6
el-hareke	603r12-607v6	II.1	81.7

es-sükûn	607v7-608r17	II.4	108.5
el-mekân	612v10-613v8	II.6	114.13
el-halâ	613v8-615v7	II.7-8	119.9; 123.13
ez-zamân	608r17-612v10	II.11	155.7
me'ânî elfâz yuhtâcu ilâ ma'rifetihâ	615v7-616r7	III.2	178.6
el-ecsâm ve'l-hareke ve'z-zamân	616r7-619r2	III.4-6	~188.11
tenâhi'l-ecsâm ve'l-kuvâ	619r2-625r10	III.7-8	209.12; 212.6
cihâtü'l-ecsâm ve cihâtü'l-hareke	625r11-628r6	III.13-14	~246.6; 251.5
ahvâlü'l-hareke 'an 'avâriz lehâ	628r6-636v7	IV.1-9	262.4

GÖKYÜZÜ ÜZERİNE (De Caelo/*es-Semâ ve'l-âlem*)

esnâfu'l-kuvâ ve'l-harekâti'l-basîta	636v8; 637v1-639r13	I.1-2	1.7; 6.5
a'yânü'l-ecsâmi'l-basîta	639r13-v12	I.3	16.11
[ahvâlü'l-cismi'l-müteharrike bi'l-istidâre]	639v13-641v11	I.4	26.5
[ahvâlü'l-kevâkib ve'l-kamer]	641v11-642r12	I.5	37.4
[harekâtü'l-kevâkib]	642r12-643v18	I.6	~45; 49.11
[hâlu'l-ahyâzi't-tabî'iyye]	643v18-644v2	I.10	73.2

OLUŞ VE BOZULUŞ ÜZERİNE (De Generatione et Corruptione/*el-Kevn ve'l-fesâd*)

el-kevn ve'l-fesâd	644v2-14	I.1	77.8
[el-istihâle]	644v14-646r13	I.6	122.8

[imtizâcü'l-'anâsır]	646r13-v15	I.7	133.12
[en-nümuvv]	646v16-647r6	I.8	140.4
ustukussâtü'l-envâ'	647r6-v8	I.9	147.4
[el-keyfiyyâtü'l-erba'a]	647v8-648v19	I.11	167.13; 154.13
[harekâtü'l-'anâsır]	649r1-15	I.13	186.10; 184.11
[infi'âlâtü'l-'anâsır ba'zihâ min ba'zin]	649r15-650r4	I.14	189.5
[edvârü'l-kevn ve'l-fesâd]	650r4-v10	I.15	195.4
(el-Ef'âl ve'l-infi'âlât)			
[fî tabakâti'l-'anâsır]	650v10-651r1	I.1	202.5
[ahvâlü'l-bahr ve'l-arz]	651r1-v8	I.2	205.4; 202.13
el-ef'âl ve'l-infi'âlât	651v8-652r4	I.5	221.5
[el-keyfiyyâtü'l-mahsûsa li'l-'anâsır]	652r4-653r5	II.1	250.8
[tevâbi'u'l-mizâc]	653r6-17	II.2	261.4

METEOROLOJİ (Meteorology/*el-Âsâru'l-ulviyye*)

fi'l-me'âdin ve 'ilelihâ	653r17-v16	I.1	3.9
[menâfi'u'l-cibâl]	653v16-654r14	I.2	10.4
[el-cevâhiru'l-ma'deniyye]	654r14-655r6	I.5	20.4
fi'l-âsâri'l-ulviyye	655r6-v11	II.1	39.1; 35.4
[el-esbâbü'l-fâ'ile li'l-hâle ve kavsü'l-kuzah]	655r12-656r6	II.2	40.5
[el-hâle ve kavsü'l-kuzah]	656r7-657r10	II.3	47.4
[er-rîh]	657r10-v5	II.4	58.5
[er-ra'd]	657v5-658r15	II.5	67.4
[et-tûfân]	658r15-v2	II.6	75.4

NEFS ÜZERİNE (De Anima/*Fî'n-nefs*; atıflar Rahman neşrinedir)

zikrü'n-nefs	658v3-660r5	I.1	1.12
[ârâu'l-kudemâ]	660r5-7	I.2	*Meşrık* bu kısma yer vermeyeceğini belirtmektedir.
[cevheriyyetü'n-nefs]	660r7-661r10	I.3	27.15
kuva'n-nefs ve ta'dîduhâ	661r10-662r10	I.4	33.7
[ihsâü'l-kuva'n-nefsâniyye]	662r10-665r1	I.5	39.13
hâlu'l-kuva'l-mensûbe ile'n-nefsi'n-nebâtiyye	665r1-v5	II.1	52.4
el-kuva'l-müdrike	665v5-666v16	II.2	58.4
hâssetü'l-lems	666v17-668r17	II.3	67.6
hâssetü'z-zevk ve'ş-şemm	668r17-v15	II.4	75.3
hâssetü's-sem'	668v16-669v19	II.5	81.16
hâssetü'l-basar	669v19-671r3	III.1	91.5
[fî emri'n-nûr ve'ş-şu'â']	671r3-v2	III.2	95.8
[fi'n-nûr ve'l-levn]	671v2-12	III.3	104.8
[er-ru'yâ]	671v12-672r2	III.5	115.20
[ru'yetü'ş-şeyi'l-vâhid şey'eyn]	672r2-673v15	III.8	151.11
el-havâssü'l-bâtına	673v15-674v13	IV.1	163.5
[Rahman neşrinde 167.18-172.6 sayfalara tekâbül eden bölüm hiçbir el yazması nüshada bulunmamaktadır]			
[el-musavvire ve'l-müfekkire]	674v13-677r14	IV.2	172.6
el-vehmiyye ve'l-mütezekkire	677r14-678v13	IV.3	182.14
hâcetü hâzihi'l-kuvâ ilâ âlâti'l-cismâniyye	678v13-679v1	IV.3b	188.2

el-kuva'l-muharrike	679v1-681v7	IV.4	194.6
kuva'n-nazar ve'l-'amel	681v7-682v18	V.1	202.6
kıvâmü'n-nefsi'n-nâtıka	682v18-685r19	V.2	209.16
[intifâ'u'n-nefs bi'l-havâss]	685r19-685v19	V.3	221.17
hudûsü'n-nefsi'l-insâniyye	685v19-686v17	V.3b	223.11
[en-nefs lâ temût]	686v17-688v3	V.4	227.13
el-'akl ve'l-müte'akkil	688v3-689v15	V.5	234.14
[ef'âlü'l-akl]	689v15-692r8	V.6	239.3
tevahhüdü'n-nefs ve tekessürü kuvâhâ	692r9-693v11	V.7	250.9
[âlâtü'l-kuva'n-nefsâniyye]	693v11-695r son	V.8	263.9

*İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefesi**

*Rudolf Sellheim'in 65. yaşgünü anısına***

İbn Tufeyl, görünüşe bakılırsa, *Hayy b. Yakzân* adlı eserinin, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi (*el-hikmetü'l-meşrıkiyye*) ışığında değerlendirilmesini istemiştir.[1] Her ne kadar eseriyle İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefe-

••••••

* Dimitri Gutas, "Ibn Tufayl on Ibn Sînâ's Eastern Philosophy", *Oriens*, sy. 34 (1994), s. 222-241.

** Γλαῦκ' εἰς 'Αθήνας. Bu çalışmanın ön araştırması 1987 yazında Frankfurt Üniversitesi'nin Orientalisches Seminar'ında gerçekleştirildi. Seminar'ın müdürü ve *Oriens*'in editörü olan Profesör Rudolf Sellheim'a uzun yıllara dayanan tanışıklığımız boyunca bilgi ve önerileriyle pek çok konudaki soruya cevap vermede gösterdiği hoşgörü yanında misafirperverliği için de son derece müteşekkirim. Makalenin bu son halinin, derginin Profesör Sellheim onuruna çıkan bu sayısında yayınlanması da benim memnuniyet ve minnettarlığımın küçük bir göstergesidir. Bu çalışmanın ilk hali, sözkonusu tarihten sonra Londra'daki Wellcome Institute'te gerçekleştirilen ve Dr. Lawrance I. Conrad tarafından düzenlenen "The World of Ibn Tufayl" başlıklı konferansta sunulmuştur. Katılımcıların, özellikle de L.I. Conrad, V.J. Cornell, V. Nutton ve F.W. Zimmermann'ın öneri ve yorumlarından oldukça istifade ettim, hepsine teşekkür ederim.

1 Kelimenin okunuşu *muşrıkiyye* (güya "aydınlatıcı" anlamında) değil, gözardı edilemeyecek tarzda ve yalnızca *meşrıkiyye* şeklindedir (Doğulu, yani Horasan'a ait anlamında; bkz. aşağıda dipnot 2). Ayrıca bu kelimeyi *muşrıkiyye* şeklinde okumak morfolojik açıdan da ihtimal dışıdır. Bu hususu fazla vurgulamanın bir anlamı yok, zira *Hayy b. Yakzân*'la ilgili araştırmalarda yaygın olarak kullanılan pek çok çalışma, yanlışlığı ispatlanmasına rağmen bu kelimeyi *muşrıkiyye* şeklinde okumakta ısrar etmektedir. 1925'te yayınlanan "Filosofia «Orientale» od «Illuminativa» d'Avicenna?" (*Rivista degli Studi Orientali*, sy. 10 [1923-1925], s. 433-467) başlıklı çalışmasında Carlo Alfonso Nallino, sözkonusu kelimeyi *muşrıkiyye* şeklinde okumanın ihtimal dışı oluşunu, herkese ilkokul Arapçasını hatırlatmak sûretiyle kat'î olarak ispatladı: "Un nome 'filosofia *mušriqiyyah*' sarebbe linguisticamente inverisimile {= *Muşrikî* Felsefe şeklindeki bir isimlendirme dil açısından mümkün değildir}" (s. 451). Ne var ki, *muşrıkiyye* okuyuşu, sonraki ilmî araştırmalar için çok vahim sonuçlarıyla birlikte, *Hayy b. Yakzân*'ın Léon Gauthier tarafından gerçekleştirilen ve hâlâ biricikliği- ••

si arasında kesin bir ilişkinin bulunmasını istemiş olsa da, bu ilişki kasıtlı olarak muğlak bırakılmıştır. İbn Tufeyl'in kitabına yazdığı girişin içerdiği açık işaretler ve sözkonusu girişin zımnî gidişatı, şüphe götürmeyecek şekilde bu noktayı işaret etmektedir. Bu çerçevede, mezkûr konudaki tartışma şu üç meseleyi ihtiva etmektedir ki, geçmişte bu alanda yapılan ilmî araştırmalarda bu noktalarda görülen kafa karışıklığı, akıl almaz bir şekilde hâlâ varlığını sürdüren birtakım ciddi yanlış anlamalara yol açmıştır.

Sözkonusu meselelerden birincisi, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesinin mâhiyeti; ikincisi, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi hakkında İbn Tufeyl'in sahip olduğu bilgi ve tasavvur; üçüncüsü ise kendi eseriyle İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi arasında İbn Tufeyl'in kurmayı tasarladığı ilişki ve bunun altında yatan sebepler. Ancak bütün bunları, özellikle de ilk ikisini yani İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi ve İbn Tufeyl'in onun hakkındaki bilgi ve tasavvurunu ele almanın önemini abartacak değilim. Zira sözkonusu iki mesele, her ne kadar genellikle özdeşmiş gibi ele alınmış olsalar da tümüyle farklı şeylerdir. Diğer yandan ikinci ve üçüncü meseleler arasında zorunlu olarak bir ayniyetin olduğu da söylenemez: İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ'nın gerek Meşrıkî felsefesi ve gerekse genel anlamda bir bütün olarak İbn Sînâ felsefesi hakkında sahip olduğu kıt bilgi sayesinde, onu, iyimser düşünecek olursak büyük bir ehliyete sahip olmasaydı, kötümser düşünecek olursak kasdî bir çarpıtmada bulunmaksızın ortaya koyamayacağını ispat edebiliriz.

Birinci meseleyi başka bir yerde ayrıntılı bir şekilde ele almış olmam hasebiyle onu tekrarlamayı bir kenara bırakıp, burada ikinci ve üçüncü

••••••

ni koruyan tenkitli neşrinin ikinci baskısında (1936) kullanılmaya devam etmiştir. Nallino'nun makalesinden habersiz olduğu anlaşılan Gauthier, (zira eserin bibliyografyasında Nallino'nun makalesi bulunmamaktadır) kitabın Arapça başlık sayfasında da kelimeyi *muşrıkiyye* şeklinde harekelemiş ve bu yanlış okuyuşunu, İbn Tufeyl'in eserinin 1909'da kendisi tarafından gerçekleştirilen ilk baskısına (*Hayy Ben Yaqdhân: Roman philosophique d'Ibn Thofaïl,* Beyrut: Imprimerie Catholique, 1936, başlık sayfası ve s. 1, dipnot 2) atıfta bulunarak haklı çıkartmaya çalışmıştır. Gauthier'den sonra *muşrıkiyye*den, Lenn E. Goodman (s. 167'de Nallino'nun makalesine bir atıf bulunmasına rağmen) *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân* (New York: Twayne Publishers, 1972) adlı eserinde (s. 43) ve Sami S. Hawi de *Islamic Naturalism and Mysticism* (Leiden: Brill, 1974) isimli çalışmasında (s. 11 ve dipnot 3) mümkün ve kabul edilebilir bir okuyuş olarak bahsetmişlerdir. Benzer eleştiriler, aynı yanlışın tekrarlandığı İbn Sînâ'ya dair pek çok esere, özellikle de S.H. Nasr'ın *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (London: Thames and Hudson, 1978) adlı kitabına (gözden geçirilmiş baskı, s. 186) yöneltilebilir. Umarım bunun bir sonu olur.

meseleler üzerinde yoğunlaşacağım.[2] Bu noktada usül olarak öncelikle

• • • • • •

2 İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesinin mâhiyeti hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* [Islamic Philosophy and Theology, 4], Leiden: Brill, 1988, s. 115-130. Tartışmayla ilgili daha tamamlayıcı bir delil (s. 127, dipnot 26), *meşrıkın* Horasan'a atıfta bulunmasını, tercüme edebiyatının sağlamış olmasıdır. Yunanlı Kassianos'un tarımla ilgili *Eclogae* adlı eserinin 9. yüzyılın ilk yarısında Sircis b. Hilîyâ er-Rûmî tarafından yapılan tercümesinde ἀνατολαί kelimesi (tam olarak "east" yani "*meşrık*") *bilâdu Horasân* şeklinde karşılanmıştır (Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden: Brill, 1972, s. 436). İbn Tufeyl'e dair yakın zamanda yayınlanan çalışmalar arasında, yukarıda bahsi geçen meseleleri birbirine karıştıranların en belirgini, J.C. Bürgel'in *Legacy of Muslim Spain* adlı kitapta yer alan "Ibn Tufayl and His *Hayy ibn Yaqzân*: A Turning Point in Arabic Philosophical Writing" (ed. S. Khadra Jayyusi, Handbuch der Orientalistik, I. Abt., Bd. 12, Leiden: Brill, 1992, s. 830-846) başlıklı makalesidir. Bürgel sadece İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesinin ve İbn Tufeyl'in *Hayy*'ının aynı amacı taşıdığını ve aynı konuyla ("felsefeyle mistisizm arasında bir köprü kurmak", s. 840) ilgilendiğini ileri sürmekle kalmamakta, bunun yanında İbn Sînâ tarafından Meşrıkî felsefesinde başlatılan çalışmayı, İbn Tufeyl'in sürdürdüğünü de iddia etmektedir (s. 843). Benzer iddialar İbn Tufeyl'e dair İspanyolca kaleme alınan çağdaş araştırmalara da sirâyet etmiş durumdadır; bkz. S. Gómez Nogales'in *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus* (ed. A. Martínez Lorca, Barcelona: Anthropos, 1990, ilk olarak 1978'de ve sonra 1986'da yayınlanmıştır) adlı eser içinde yer alan iki makalesi (s. 151 ve 368-370, M. Cruz Hernández'in önceki çalışmasına atıflarla beraber). Bu durumun bir istisnası, M. Mehdi tarafından Arapça "Felsefî Literatür"e dair yakın zamanda yayınlanan makalede (*Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period* [The Cambrigde History of Arabic Literature], ed. M.J.L. Young v.dğr., Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 76-105) ortaya konmuştur. Mehdi, -her ne kadar makalesinin bir yerinde (s. 88) İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'ya girişinden (#4 karşılıklı metne aşağıda yer verilmiştir) kasıtlı olarak yaptığı yanlış aktarımları, sanki bizzat İbn Sînâ'ya aitmiş gibi sunsa da (böylece birinci ve ikinci meseleleri karıştırmasına rağmen)- aynı makalenin bir başka yerindeki (s. 100-101) tartışmaya bakılırsa, yukarıda bahsedilen üçüncü meseleyi zımnen de olsa ayrı bir problem olarak tespit edip bir açıklama öneren tek ilim adamıdır. Mehdi, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın girişinde Meşrıkî felsefeye yaptığı atfı, İbn Tufeyl'in "bir kimsenin *eş-Şifâ*'yı ve Aristoteles'in eserlerini 'dikkatli' bir şekilde okuması gerektiği" yönünde anladığını iddia etmektedir. Devamında Mehdi, İbn Tufeyl'in bundan dolayı sözkonusu kitapların "zâhir"i ile "derin anlam"ı arasında bir ayırıma gittiğini ve bu ayırımı üç amaç için kullandığını belirtmektedir: "Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te ortaya koyduğu meselelerden herhangi biriyle açıkça ilgilenmeyi önlemek", "Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının zahirî anlamıyla ilgilendiğini (...) îmâ etmek" ve "felsefî eserleri Gazzâlî gibi kimselerin meraklı bakışlarına karşı korumak" (s. 101). Bu tahlil, İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesine, bizâtihî sözkonusu felsefeden soyutlanarak atıfta bulunmasının (yani yukarıda bahsedilen üçüncü meseleyi tespit noktasında) altında yatan sebepleri anlamaya çalışması açısından bir değer ifade etse de, -Mehdi tarafından sayılan üç amaçtaki Gazzâlî karşıtı belirli sonuçlar, İbn Tufeyl'in Gazzâlî'nin eserlerine olan aşırı güveni ve onlardan yaptığı alıntılar (bkz. aşağıda dipnot 31) ışığında neredeyse hiç ikna edici olmamasına rağmen- İbn Tufeyl'in eserinin (aşağıda ele alındığı gibi) *belirli felsefî muhtevası* yerine, özel olarak İbn Tufeyl'in, eserini İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi ışığında sunmasındaki ⇢

aşağıda İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ'ya doğrudan veya dolaylı olarak atıfta bulunduğu sistemli girişinden parçaları, İbn Sînâ'nın kendi metinleriyle birlikte karşılıklı bir şekilde ortaya koyacağım. İkinci olarak ise metinlerin bu şekilde karşılıklı olarak ortaya konulması neticesinde gün yüzüne çıkan sorunları ve tutarsızlıkları ayrıntısıyla tartışmayı hedefliyorum. Bu çerçevede İbn Tufeyl'in girişinin düzenini takip edeceğim ve seçilen metinlerde İbn Sînâ ile arasındaki birebir uyum noktalarını veya uyuşmazlıklara dair açık örnekleri koyu harflerle vurgulayacağım. İbn Tufeyl'in bu popüler eserinin sadece İngilizcede bile hâlihazırda pek çok tercümesi bulunmasına rağmen, gerek metinlerin tam bir karşılaştırmaya tâbi tutulması sûretiyle İbn Tufeyl'in eserine dair sahip olduğumuz telakkîyi düzelteceğini, gerekse metne, Arapçasında sahip olduğu, ancak "edebî" tercümelerde çoğunlukla bulanıklaştırılan kesinliği vereceğini düşünmem sebebiyle, tarafımdan yapılan tercümeyi burada sunuyorum.[3]

İBN TUFEYL, *Hayy b. Yakzân*[4]	**İBN SÎNÂ**, *eş-Şifâ, el-Medhal s. 10.15*[5]
[1] *s. 3.3-4.3* Değerli kardeşim! (...) benden, imkân elverdiği ölçüde İbn Sînâ'nın bahsettiği ve **"dolaylı[6] hiçbir ifade olmaksızın hakikati olduğu gibi bilmek isteyen kimsenin**	**Dolaylı hiçbir ifade olmaksızın hakikati olduğu gibi elde etmek isteyen kimse,**

••••••

üslup üzerinde odaklandığı için yanlış yönlendirilmiştir. Dolayısıyla Mehdi'nin tahlilleri İbn Tufeyl'in felsefî eserini, onun felsefî düşüncelerini ortaya koymak sûretiyle anlamaktan ziyade, onu, kendine atıfta bulunma şeklindeki yazım tarzına dair boş bir çabaya indirgemektedir. Bu tahlil ayrıca İbn Tufeyl'in, Gazzâlî çapındaki İslâm âlimlerinin, söz cambazlıklarıyla aldatılabilecek kadar aptal olduğunu varsaymaktadır ki, bu, yukarıda bahsedilen sebepler dolayısıyla, problem olarak bile ele alınmayacak nitelikte bir düşüncedir.

3 Bu hususlar bir kenara bırakıldığında L.E. Goodman'ın 1. dipnotta bahsi geçen tercümesinin okunabilir nitelikte olduğu söylenebilir.

4 Sayfa ve satır numaraları, Gauthier'in 1. dipnotta künyesi verilen neşrinin ikinci baskısına aittir. Köşeli parantezler, tercümesi sunulan metne tarafımdan yapılan açıklayıcı ilaveleri göstermektedir.

5 *eş-Şifâ, el-Mantık I: el-Medhal*, nşr. F. el-Ehvânî, G.C. Anawati, M. el-Hudayrî, Kahire: el-Matba'atü'l-Âmiriyye, 1371/1952. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'ya yazdığı girişin tamamı Gutas'ın *Avicenna* adlı kitabında "Metin 9" başlığıyla tercüme edilmiştir (s. 50-54).

6 L yazmasının (ve A yazmasındaki okuyuşta?) kenar notlarında bulunan ve Gauthier tarafından da metin neşrinde benimsenen *cemceme* varsayımına karşı, B ve C yazmaları ile İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki kendi ifadesi, sözkonusu kelimenin *mecmece* şeklinde okunması gerektiği yönündedir. *Mecmece*'nin anlamı ve kullanılışı hakkında bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 53, dipnot i.

peşinden koşup" onu elde edebilmek için azimle çalışması gerektiğini belirttiği[7] Meşrıkî felsefenin[8] sırlarını sana açıklamamı[9] istedin.

[Meşrıkî felsefeye dair] önceki kitabı incelemelidir; (...) [bkz. aşağıda #4].

[2] *s. 6.2-7.7*

el-İşârât'tan doğrudan iktibas, c. II, s. 15.7-16.8, 17.6-18.2 Mehren[10]

[3] *s. 7.7-9.6*

İbn Sînâ tavsif ettiği [*el-İşârât*'ta yukarıda #2'de] bu hallerle, elde edilmesi **sadece öncül önermelerin ardından sonucun getirilmesi şeklindeki kıyasla olan teorik bilgiyle meydana gelmeyen bir tecrübeye sahip kimseyi kasdetmiştir.** [İbn Sînâ tarafından tasvir edilen] bu gruba mensup insanların bilgisiyle, onlar dışındakilerin bilgisi arasındaki farkı ortaya koyacak bir örnek vermemi istersen; doğuştan kör, ancak mükemmel bir yaratılışı, **kuvvetli bir sezgisi** [*hads*] ve sağlam bir

eş-Şifâ, en-Nefs, s. 248.9-250.4 Rahman[11]

Bilginin elde edilmesi, ister başka birisinden isterse bizâtihî o kişiden kaynaklanıyor olsun, farklı derecelere sahiptir. (...) **Akledilirler, ancak bir kıyastaki orta terime sahip olmak sûretiyle elde edilebilirler.** Sözkonusu orta terim iki yolla elde edilebilir: Bazen, zihnin orta terimi kendi başına keşfetmesi yoluyla gerçekleşen zihnî bir eylem olan **sezgi** [*hads*] aracılığıyla, (...) bazen de öğrenim yoluyla. (...) **Öyleyse bir insanda sezginin kendiliğin-**

••••••

7 Yazma nüshalar tarafından (B ve Pococke'un neşri) tasdik edilen tek okuyuş *ve-a'leme* şeklindedir. Gauthier ise yanlış bir varsayımla kelimeyi rubâ'î babdan mâzî fiil olarak okumak yerine, sülâsî babdan emir olarak *fa'lem* şeklinde okumuştur (bu durum Gauthier'in tercümesinde de açık bir şekilde görülmektedir: "Sache-le-bien"). Cümlenin devamında *eş-Şifâ*'dan kelimesi kelimesine bir iktibasta bulunulduğundan, İbn Sînâ'yla ilgili konunun devam ettiği (yani, *elletî zekerahâ'ş-şeyhu ... ve-a'leme ...*) anlaşılmaktadır.

8 Nallino, ("Filosofia «Orientale» od «Illuminativa» d'Avicenna?", s. 465, dipnot 5 ve s. 434, dipnot 4), Gauthier (*Hayy Ben Yaqdhân: Roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, tercüme kısmı s. 2.1) ve diğerleri (mesela Gómez Nogales, 2. dipnotta bahsi geçen makalesi, s. 368) tarafından iddia ve tercüme edildiği gibi *elletî* bağlacı, "sırlar"a değil, Meşrıkî felsefeye atıfta bulunmaktadır. Çünkü İbn Sînâ, girişte sırlardan değil, sadece Meşrıkî felsefeden bahsetmiştir.

9 Gauthier tarafından tercih edilen (ve muhtemelen A ve B yazmalarında da olan) *en ebusse ileyke* okuyuşu yerine, C ve L yazmalarındaki *en ebusse leke* okuyuşu daha doğrudur; krş. Gazzâlî'nin aşağıda 31. dipnottaki metni.

10 A.F. Mehren, *Traités mystiques d'Aboû Alî al-Hossain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne* (*Resâilü'ş-Şeyhi'r-Reîs Ebî Ali el-Hüseyn b. Abdillah İbn Sînâ fi esrâri'l-hikmeti'l-meşrıkiyye*), 4 fasikül, Leiden: Brill, 1889-1899.

11 Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima, Being the Pyschological Part of Kitâb al-Shifâ'*, London: Oxford University Press, 1959. *eş-Şifâ*'daki ilgili bütün metinler Gutas'ın *Avicenna* kitabında tercüme edilmiştir (s. 161, L7).

hafıza ve doğru bir hatırlama gücü olan bir kimse hayal et. (...)

Teorik felsefeyle meşgul olan [*en-nâzırîn*] ancak [Allah'a] Yakınlık [*velâyet*] derecesine ulaşamayanların durumu, [eşyanın kendisine ayrıntılı bir şekilde tasvir edildiği], [doğuştan] kör olan kimsenin ilk durumu gibidir. (...) Teorik felsefeyle uğraşan ve [Allah'a] Yakınlık derecesine ulaşıp yüce Allah'ın, kendisine **yalnızca mecâzen "bir kuvvet"**[12] **olarak isimlendirildiğini söylediğimiz şeyi bahşettiği** kimselerin durumu ise [doğuştan kör olanın görmeye başlamasından sonraki] ikinci durumu gibidir. **Nâdir olarak da olsa, keskin görüşlü, açık basiretli olmalarından dolayı teorik araştırmaya ihtiyaç duymayan** [ve dolayısıyla ilk olarak teorik felsefeyle meşgul olmadan Yakınlık derecesine ulaşan] **insanlar da bulunabilir.**

den gerçekleşmesi ve herhangi bir öğretmen olmaksızın kıyasın o kişinin zihninde kurulması mümkündür. Bu durum hem nicelik hem de nitelik açısından farklılık arzetmektedir. Nicelik açısından bakılacak olursa, bazı insanlar orta terimlere dair çok sayıda sezgiye sahip olabilmektedirler; nitelik açısından ise, bazı insanlarda sezgi daha hızlı gerçekleşmektedir. (...) Dolayısıyla son derece saf/temiz oluşu ve aklî ilkelerle olan kuvvetli ilişkisi sebebiyle nefsi çok güçlü kılınmış olan bir kimsenin var olması ve sezgiyle yanıp tutuşması mümkündür (...) ve fa'âl akılda bulunan tüm eşyanın sûretleri sözkonusu kişinin nefsine bir defada veya buna yakın bir sürede nakşolur. **Bu nakşolma işlemi, [mezkûr sûretlerin] tenkit edilmeden sadece taklit sûretiyle kabulü** [*irtisâmen lâ taklîdiyyen*] **şeklinde olmayıp, aksine orta terimleri ihtiva eden bir düzen içinde meydana gelir:** Bu tür şeylere ilişkin, sadece sebepleri vasıtasıyla bilinen taklîdî inançlar herhangi bir aklî kesinliğe sahip değildirler.

Bu, nübüvvetin bir çeşidi -hatta nübüvvetin en yüce gücü- **olup en uygunu, bu gücün "kutsal güç"** [*kuvvetün kudsiyye*] **olarak isimlendirilmesidir. O, insanî güçlerin en yüksek derecesidir.**

[4] *s. 11.13-12.2, 14.9-15.6*

Aristoteles ve Ebû Nasr [el-Fârâbî]'nin kitapları ile *eş-Şifâ* kitabı vasıtasıyla bize ulaşan felsefenin (...) varmayı arzuladığın amaç için yeterli olduğunu sakın düşün-

eş-Şifâ, el-Medhal, s. 10.11-17, 10.1-4, 11.14-16

••••••

12 İbn Tufeyl'in takipçisi olduğu İbn Sînâ'nın paralel metninde de rahatlıkla görülebileceği gibi *kuvve* kelimesi, burada teknik anlamıyla "güç (*faculty*)" olarak anlaşılmalıdır. İbn Tufeyl'in örtük bir şekilde atıfta bulunduğu şey, İbn Sînâ'nın "kutsal güc"üdür (*kuvvetün kudsiyyetün*; ayrıca krş. aşağıda dipnot 35). Gauthier'in *force* şeklindeki tercümesi (s. 7 ve s. 4, Arapça neşirde sırasıyla s. 9.4 ve 5.13) yanlıştır. Her ne kadar *kuvve* kelimesini "faculty" şeklinde tercüme etse de Goodman'ın da bu konudaki yorumu hatalıdır (*Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, s. 173-174, dipnot 17).

me. (...) Aristoteles'in kitaplarına gelince, İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da Aristoteles'in yolundan gidip onun felsefî yöntemini izlemek sûretiyle bu eserlerin içeriğini yorumlamayı üstlenmiştir. **Ancak sözkonusu kitabın başında İbn Sînâ, kendisine göre hakikatin bu kitapta yer alan bilgilerden başka bir şey olduğunu ve *eş-Şifâ*'yı Meşşâîlerin görüşleri doğrultusunda kaleme aldığını açıklayarak "dolaylı hiçbir ifade olmaksızın hakikati olduğu gibi elde etmek isteyenlerin" Meşrıkî felsefeye dair eserini araştırmaları gerektiğini belirtmiştir.**

Bir başka kitap daha yazdım (...) ki o kitapta felsefeyi, tabiî olarak algılandığı ve tarafsız bir düşüncenin gerektirdiği şekilde ortaya koydum. [Sözkonusu kitapta] **ne meslektaşlarımın görüşlerine yer verilmiştir,** ne de başka yerlerde yapıldığı gibi, onların **aralarında hizipler yaratmayı önleyici herhangi bir tedbir alınmıştır.** İşte bu, benim Meşrıkî felsefeye dair kitabımdır. Ancak bu kitapta **[yani *eş-Şifâ*'da], konular daha ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir ve bundan dolayı Meşşâî meslektaşlarımın işini daha fazla görecek niteliktedir. Dolaylı hiçbir ifade olmaksızın hakikati olduğu gibi elde etmek isteyen kimse, önceki kitabı incelemelidir.** Ancak hakikati, meslektaşlarımın arasını bularak, onların idrâk ettikleri şeyleri daha ayrıntılı bir şekilde ve îmâ yoluyla elde etmek isteyenlerin ise diğer kitaba ihtiyaçları yoktur; onlar bu kitabı okumalıdırlar. (...)

eş-Şifâ **ile Aristoteles'in kitaplarını** okuma zahmetine katlanan kimse -**her ne kadar *eş-Şifâ*, Aristoteles'ten bize ulaşmayan bazı şeyleri ihtiva etse de- bu iki eserin pek çok konuda ortak olduğunu** görecektir.

Eskilerin kitaplarında bulunan her şey, bu kitabımızda içerilmiştir. (...) Buna, kendi düşüncemle ulaştığım ve özellikle fizik ve metafizik -ve hatta mantık- alanlarında yaptığım teorik tahliller neticesinde geçerliliğini tespit ettiğim **bazı şeyleri de ilave ettim.** (...)

Aristoteles'in kitaplarını ve [İbn Sînâ'nın] *eş-Şifâ*'sının ortaya koyduğu **şeyleri, sırlarını ve bâtınlarını araştırmaksızın zâhirî seviyede** değerlendiren kimse,

Bu kitap [yani *eş-Şifâ*] (...) felsefenin çoğunu ihtiva etmektedir. **Onun üzerinde dikkatli bir şekilde çalışan ve düşünen kimse,** [Aristoteles ve şârihleri tarafından] kaleme alınan diğer kitaplarda âdet olduğu üzere yer verilmeyen ilaveler de dâhil olmak üzere **[felsefî] disiplinlerin neredeyse çoğunu elde eder.**

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da belirttiği gibi, **bu şekilde yetkinliğe ulaşamaz.**

[İbn Sînâ bu tür bir şey yapmamıştır.]

[5] *s. 18.5-10*

Nihayet ulaştığımız hakikat ve sahip olduğumuz bilginin boyutu, şahsen bize, sadece [Gazzâlî] ve İbn Sînâ'nın öğretile-

rini izlemek sûretiyle bahşedilmiş olup, onların görüşlerini birbiriyle destekleyerek bunlara, zamanımızda ön plana çıkan ve filozof olduğunu iddia eden bazı kimseler tarafından ateşli bir şekilde savunulan düşüncelerin de eklenmesiyle oluşmuştur. Bu şekilde hakikat, bizde öncelikle araştırma ve teorik inceleme yoluyla gerçekleşirken, ardından da şimdi müşâhede yoluyla hakikate dair bu mütevazı tecrübeyi elde ettik.

[6] *s. 18.11-19.8, 20.1-2*

Samimî dostluğun ve [sözkonusu husustaki] **içten bağlılığın** sebebiyle sahip olduklarımızı öncelikle sana anlatmayı ve bu konuda ilk olarak seni bilgilendirmeyi bir zorunluluk olarak görüyoruz.

Ne var ki, nihâî hedeflerin kendisine dayandığı prensiplerin sende sağlam bir şekilde yer etmesini temin etmeden bu konuyla ilgili ulaştığımız nihâî hedeflerden bahsedersek bu, senin için taklide dayalı özet bir bilgi [*emrun taklîdiyyün mücmel*] **olmanın ötesinde bir şey ifade etmez. (...)**

Biz, seni sadece daha önce katettiğimiz yola iletmek istiyoruz,

el-İşârât, c. IV, s. 162-164 Dünyâ[13]

Kalbinin tertemiz ve hayat tarzının dosdoğru olduğundan emin olduğun ve Vesvese verenin meydana getirdiği ani vesveselerden kaçınıp, **dikkatini** isteyerek ve içtenlikle **hakikate yönelten** bir kimse bulursan,

onun sorularına aşamalı bir şekilde kısımlar ve bölümler halinde cevap ver,

böylece söylemiş olduğun şeylerden hareketle ileride ne söyleyeceğini sezebilirsin.

[krş. yukarıda #3, *irtisâmen lâ taklîdiyyen*]

Teselliyi sende bulacağına ve **ona gösterdiğin yolu takip edeceğine dair** Allah'a karşı **bozulamayacak yeminlerle onu yükümlü kıl.**

(...) **bu sayede** müşâhede ettiğimiz şeyin aynısını sen de müşâhede edecek, **nefsinin basireti sayesinde bizde gerçekleşen her şey sende de gerçekleşecek** ve farkındalığının, tarafımızdan tasvir edilen şeye bağımlı olmasına da ihtiyacın kalmayacaktır. (...) Şimdi seni gayrete getirip bu yola girmen konusunda teşvik etmek amacıyla kısa bir bakış sunacağım.

el-İşârât, c. I, s. 113-114 Dünyâ

Ey, hakikatin tahakkuk etmesini arzulayan: Bu işâret ve hatırlatmalarda, senin için, felsefenin temel ilkelerini ve ana unsurlarını ortaya koydum. Eğer zekâvet [sana yol göstermek için] elinden tutarsa, işâretlerden hareketle sonuç niteliğindeki ilkeleri çıkarman ve hatırlatmaların da ayrıntılarını çözmen senin için kolay olacaktır.

••••••

13 *el-İşârât ve't-tenbîhât li-Ebî Ali b. Sînâ ma'a şerhi Nasîriddîn et-Tûsî* [Zehâiru'l-Arab, 22], nşr. Süleyman Dünyâ, 2. bsk., I-IV, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1971. Yukarıdaki metinlerin tercümesi için bkz. Gutas, *Avicenna*, Metin 10, s. 55-56.

[7] *s. 20.3-4*	*Hayy b. Yakzân; Risâletü'l-kader, c. IV, s. 1.13-14 Mehren*
Sana Hayy b. Yakzân ile	Uzakta çok saygın bir yaşlı adam belirdi. Aman Allah'ım, dedim, bu yaşlı adam Hayy b. Yakzân'a benziyor.
	el-İşârât, c. IV, s. 49-51 Dünyâ
Absâl ve Salâmân adlı hikâyeleri anlatacağım, ki bu hikâyelerin ismi İbn Sînâ tarafından verilmiştir.	Salâmân sana göndermede bulunan bir misaldir, Absâl ise eğer ehli isen, bilgide [*'irfân*] [ulaştığın] dereceyi gösteren bir misal. Şimdi çözebilirsen çöz bu sembolü!

İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi hakkında İbn Tufeyl'in sahip olduğu bilgi, *eş-Şifâ*'nın girişinde İbn Sînâ'nın sözkonusu felsefeyle ilgili verdiği malumatla (yukarıda yer verilen metinlerde ##1, 4) sınırlıdır. Öyle anlaşılıyor ki, İbn Tufeyl, bu konuda daha fazla bilgiye ne sahipti ne de sahip olabilirdi. Bunun sebebi, İbn Sînâ'nın kendi felsefesini "Meşrıkî" olarak isimlendirmeye karar verdiği (418/1027-422/1031) dönemde yazdığı ve her biri Meşrıkî felsefeye atıfta bulunan üç eserinden hiçbirisinin Endülüs'te İbn Tufeyl'in elinde olmayışıdır.[14] *Kitâbü'l-Meşrıkiyyîn* 425/1034'te neredeyse tamamen yok olmuş; *el-İnsâf*, birkaç fragman dışında 421/1030 tarihinde kaybolmuştu. İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in *De Anima*'sının Arapça tercümesinin sahip olduğu nüshasının kenarlarına aldığı notlar ise, filozofun üçüncü kuşak talebesi ve İbn Tufeyl'in yaşça büyük çağdaşı Abdürrezzâk es-Signâhî tarafından temize çekilmeden önce -ki Meşrıkî metinlere dair diğer mevcut fragmanlarla beraber bu notlar da Kahire Dâru'l-kütüb yazma kütüphanesinde Hikme 6M'de korunmaktadır-[15] tam nüshadan ayrı olarak (bırakın Endülüs'ü, Doğu'da bile) tedâvülde değildi. İbn Sînâ'nın sözde takipçilerinin Meşrıkî felsefe hakkında tam bir resme sahip olmadıkları görüntüsü verdiklerine dair İbn Rüşd'ün birkaç atfı da bu durumu doğrulamaktadır.[16]

••••••

14 Bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 115-140; bu paragrafların özeti için bkz. *Encyclopaedia Iranica*, c. III, s. 80-82. *Encyclopaedia Iranica*'da yazdığım maddenin 81b sayfasında geçen Pers takvimine göre (Yezdicerd çağı) 397 ve 398 tarihleri, Hıristiyan takviminde 1028 ve 1029'a tekâbül ediyor olmalıdır.

15 Kahire el yazması için bkz. D. Gutas, "Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II: Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-ar-Razzâq as-Signâhî", *Manuscripts of the Middle East*, sy. 2 (1987), s. 13-22.

16 Bkz. M. Bouyges (ed.), *Averroès, Tahâfôt at-tahâfot* [Bibliotheca Arabica Scholasticorum, 3], Beyrut: el-Matba'atü'l-Katûlîkiyye, 1930, s. 421.7-8; H. Tunik Goldstein, *Averroes' Questions in Physics* [The New Synthese Historical Library, 39], Dord-

İbn Tufeyl'in girişinden, filozofu *Hayy b. Yakzân*'ı yazma konusunda görevlendiren veya bunu ondan rica eden dostunun, *eş-Şifâ*'nın girişini okuduktan sonra İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesine merak duymaya başladığı açıkça anlaşılmaktadır: Bu dostun, İbn Tufeyl tarafından eserinin başlangıç cümlelerinde yeniden ifade edilen ricası, neredeyse tamamen *eş-Şifâ*'nın girişinden (#1) yapılmış bir iktibastan ibarettir. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*'a yazdığı girişin devamında, *eş-Şifâ*'nın sözkonusu girişinden (#4) bir kez daha iktibasta bulunmakta, ancak bunun dışında İbn Sînâ tarafından kaleme alınan diğer Meşrıkî metinleri bildiğine dair bir işaret sunmamaktadır. İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ'nın diğer eserleri içinden *eş-Şifâ* (##1, 3, 4) ve *el-İşârât*'ı (##2, 6, 7) bildiği kesin olmakla birlikte o, muhtemelen *Hayy b. Yakzân* veya *Risâletü'l-kader*'den sadece birisini veya düşük bir ihtimalle de olsa bunlardan her ikisini de (#7) biliyordu. İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ'nın mezkûr eserler dışındaki diğer kitaplarından herhangi biri hakkında bilgi sahibi olup olmadığı hâlâ meçhuldür. Endülüs'te İbn Tufeyl'in elinde, en azından İbn Sînâ'nın daha sonra Latinceye tercüme edilen eserlerinin bulunduğunu ileri sürmek, dikkate alınmaya değer bir iddia olsa da, bu aşamada varsayımdan öte bir şey ifade etmemektedir.[17]

Bu malzeme çerçevesinde hemen açığa kavuşmaktadır ki, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesini sunma konusunda İbn Tufeyl son derce yenilikçidir. Her şeyden önce, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'ya girişinde Meşrıkî felsefeden bahsettiği biricik metni, İbn Tufeyl'in kendi eserinde nasıl kullandığını görmek gerekmektedir. İbn Tufeyl sözkonusu metni kendi girişinde iki defa iktibas etmektedir (##1, 4). Eserin akışını da belirleyen ilk çarpıtma, başlangıç cümlelerinde karşımıza çıkmaktadır. İbn Tufeyl, dostunun kendisine İbn Sînâ tarafından *eş-Şifâ*'nın girişinde bahsedilen (#1) Meşrıkî felsefenin gizli yönlerini veya sırlarını (*esrâr*) açıklamasını (*en ebusse leke*) istediğini söylemektedir. Hem seçilen fiilde[18] (*besse li-*, "bir kimse-

••••••

recht: Kluwer Academic Publishers, 1991, s. 31, §7. Bu metinler Gutas'ın *Avicenna* adlı eserinde tercüme edilmiştir (s. 118, Delil 14). Diğer yandan İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesini ortaya koyma iddiasında olan sahte metinleri kullandığına dair de bir işaret bulunmamaktadır. Ayrıca bu tür eserlerin Endülüs'te kullanılıyor olup da İbn Rüşd ve çağdaşı olan İbn Sînâ takipçileri tarafından bilinmemesi de imkânsız ve ihtimal dışıdır.

17 Bkz. S. van Riet'in yararlı incelemesi: "Avicenna: The Impact of Avicenna's Philosophical Works in the West", *Encyclopaedia Iranica*, c. III, s. 104-107 ve orada zikredilen bibliyografya.

18 Aslında bu fiil Gazzâlî'den alınmıştır; bkz. aşağıda dipnot 31.

ye bir sırrı açıklamak", "birisine bir sırrı ifşâ etmek") hem de kelimede ("sırlar", *esrâr*) açığa vurulan îmânın, buna tekâbül eden İbn Sînâ'ya ait metinde bulunmadığı âşikârdır. Bunun yanında İbn Tufeyl, iktibas ettiği metnin anlamını da çarpıtmaktadır. Bu ifadeyi kullandığı bağlam içinde İbn Sînâ şunu söylemek istemektedir: Dolambaçlı ve mecâzî ifadeler[19] kullanmaksızın dosdoğru bir şekilde hakikati ortaya koymak isteyen kimse, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefeye dair yazmış olduğu kitabını okumalıdır. İbn Tufeyl'de ise aynı ifadeler, bağlamı dışında -veya yukarıda bahsi geçen "sırlar" kelimesinin etkisi altında yanlış bir bağlamda okunarak- şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: Dosdoğru hakikati arzulayan kimse, ısrarlı bir şekilde çabalayarak Meşrıkî felsefenin kendisini -ona dair bir kitabı değil- elde etmelidir.

Sözkonusu yanlış iktibastan kaynaklanan bu hatalı sunum, *eş-Şifâ*'nın girişindeki aynı metin İbn Tufeyl tarafından girişin ortalarında yeniden alıntılandığında bu defa tekrarlanmamaktadır: Ancak bu kez de İbn Sînâ'nın metninin anlamının çarpıtılması, yanlış yorumlama ve ardından gelen bir şaşırtmayla birarada sunulmuştur. Sözkonusu metinde (#4) İbn Sînâ iki eser, yani *eş-Şifâ* ve *el-Meşrıkiyyûn* arasındaki *üslup* farkına dikkat çekmektedir. Filozof, *eş-Şifâ*'nın delillendirmelerinde daha kapsamlı bir yol takip ettiğini ve geleneksel Meşşâî öğreti ile bu konulara dair düşüncelerindeki gelişimin arasını daha yumuşak çizgilerle ayırdığını belirtirken, *el-Meşrıkiyyûn*'un ise daha doğrudan bir üslûba sahip olduğunu söylemektedir. Bu şekilde isabetle, her iki eser de aynı hakikati ihtiva etmelerine rağmen, sanki okuyucuların farklı arka planları ve hassasiyetleri dikkate alınmaksızın, onlara sadece bir üslup seçimi teklif edilmektedir. İbn Tufeyl ise bu metni, İbn Sînâ'nın iki eser arasında *öğreti* açısından bir farklılığa işaret ettiği şeklinde yanlış yorumlamaktadır. İbn Tufeyl'e göre, *eş-Şifâ*'nın girişinde İbn Sînâ "açıkça, kendisine göre hakikatin" *eş-Şifâ*'da yer alandan "başka bir şey olduğunu (*el-hakk 'indehû gayru zâlik*)", yani bu hakikatin *el-Meşrıkiyyûn*'da içerildiğini belirtmektedir. Meşşâî öğretiyi ihtiva eden *eş-Şifâ* bu sebeple, İbn Tufeyl tarafından sözde hakikati içeren *el-Meşrıkiyyûn*'un karşısına konulmuştur. Birkaç cümle sonra İbn Tufeyl, daha da ileri gidip tek başına *eş-Şifâ*'nın zâhirî ve bâtınî yönlerinin olduğunu ileri sürerek meseleleri iyice birbirine karıştırmaktadır: *eş-Şifâ*'nın bâtınî anlamına vâkıf olabilenlerin mükemmelliğe ulaşabileceklerini söylemekte ve hatalı olarak bu cümleyi yine İbn Sînâ'ya atfetmektedir (#4, sonu).

••••••

19 Bkz. yukarıda dipnot 9.

Anlaşılan İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın girişindeki bir tek paragrafını merkeze alarak aşağıdaki kurguyu oluşturmuştur: İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'da Meşşâî öğretiyi ortaya koymuştur, halbuki hakikat bundan başka bir şey olup o, İbn Sînâ'nın bir diğer eserinde, yani Meşrıkî felsefeye dair eserinde bulunmaktadır. Bizâtihî *eş-Şifâ*'nın zâhirî ve bâtınî yönleri vardır ve mükemmelliğe ulaşmak için bâtınî anlama vâkıf olmak gerekmektedir. Diğer yandan dosdoğru hakikati arzulayan kimse, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesini -muhtemelen hem bu konudaki kitabı hem de bizâtihî felsefeyi- elde edip böylece onun sırlarına nüfûz etmelidir. İşte dostunun, İbn Tufeyl'den açığa çıkarmasını istediği sırlar bunlardır. Bütün bu anlatılanlarda *eş-Şifâ*'nın, bâtınî anlamının kendisine dayandığı tahmin edilen Meşrıkî felsefeye dair kitapla olan ilişkisi İbn Tufeyl tarafından belirsiz bırakılmıştır; fakat belki de bu, ileride ele alınacak olan başka amaçlar için ortaya konduğu açık olan edebî bir kurgudan çok fazla tutarlı olmasını beklemek olurdu.

Söylemeye bile gerek yok ki, İbn Sînâ'nın bu kurguyla bir ilgisi bulunmamaktadır. O, *eş-Şifâ*'nın girişinde ne Meşrıkî felsefeye dair kitabın sırlar içerdiğini, ne *eş-Şifâ*'nın zâhirî ve bâtınî yönlerinin bulunduğunu ve bunların da ötesinde ne de hakikatin *eş-Şifâ*'nın ihtiva ettiğinden "başka bir şey" olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ'nın sözkonusu girişteki Arapça ifadeleri basit ve açık-seçik olup bunu ihtiva eden yazmaların günümüze intikâlinde metne dair süregelen herhangi bir tahrîfin de olmadığı anlaşıldığından şu sonuca ulaşmak kaçınılmazdır: İbn Tufeyl tarafından üretilen çarpıtmalar veya yukarıda tasvir edilen kurgu kesinlikle kasdîdir. Bu anlaşıldığı takdirde, İbn Tufeyl'in sözkonusu kurguyu ayrıntılandırma noktasındaki *hareket tarzı* (*modus operandi*) daha iyi görülecektir.

İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesine dair kullanabileceği herhangi bir metne sahip olmadığından, İbn Tufeyl'in bir yerlerden, dostuna sırlarını açıklamak durumunda olduğu bu Meşrıkî felsefenin içeriğine dair bir şeyler temin etmesi zorunluydu. İbn Tufeyl bunu, aşağıda ifade edileceği üzere îmâ, telkin ve çağrışımlar yoluyla yapmaktadır. Yukarıda bahsedildiği gibi, eserin gidişatını belirleyen başlangıç cümlelerinin hemen ardından (#1), İbn Tufeyl dostuna bu sırları açıklayacağını söylememekte, aksine dostunun ricasının kendisini, en iyi şekilde İbn Sînâ tarafından tasvir edilen anlatılamaz bir müşâhedeye (*müşâhede*, İbn Tufeyl tarafından sıklıkla kullanılan bir kavramdır) sevkettiğini belirterek, devamında *el-İşârât*'tan doğrudan bir alıntıya yer vermektedir (#2). İbn Tufeyl'in müphem bir tarzda açıkladığı bu hal, filozofun felsefe ve mantık alanla-

rında yaptığı çalışmaların *ardından,* fakat onların aracılığı *olmaksızın* meydana gelmektedir. Sözkonusu hal, İbn Tufeyl'in çekinerek de olsa bir "güç" (*kuvve*), muhtemelen de nefsin bir gücü (*Hayy b. Yakzân,* s. 5-6) olarak isimlendirdiği şeyin yardımıyla elde edilebilmektedir. İbn Tufeyl, nâdiren de olsa bazı kimselerin birinci mertebeden geçmeksizin ikincisine ulaşabildiklerini ilave etmektedir (#3, 5).

Kendi müşâhedesine dair bu konu dışı açıklamalarından sonra İbn Tufeyl, dostunun asıl ricası olan İbn Sînâ tarafından bahsedilen Meşrıkî felsefenin sırlarını açıklama hususuna geri dönerek, sözkonusu ricayı, müşâhedeye dair ortaya koyduğu görüşler çerçevesinde tekrar ifade etmektedir. Buna göre dostunun ricası ya (a) bu müşâhedeyi tecrübe edenler tarafından görülen şeyler hakkında yapılacak bir araştırmadan ibarettir (*en tes'ele 'ammâ yerâhu,* s. 10.11) veya (b) bu konunun teorik felsefenin kavramlarıyla tasvirine yönelik bir arzudur (*en tebteğiye't-ta'rîfe bi-hâze'l-emr,* s. 11.7). İbn Tufeyl devamında, sözkonusu tecrübenin kelimelerle ifade edilememesi sebebiyle birinci seçeneğin açıkça imkânsız olduğunu belirtmektedir. İkinci seçenek ise her ne kadar imkân dâhilindeyse de bu konuda da okunabilecek kaynak bulunmamaktadır. İbn Tufeyl, İbn Bâcce de dâhil olmak üzere hiçbir Endülüslü düşünürün bu amaç için yeterli olabilecek bir şey yazmadığını belirterek bu noktada Fârâbî'nin mantıkla ilgili olmayan eserlerinin çelişkilerle dolu olduğunu, Aristoteles'in eserleri ile İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının (İbn Tufeyl'e göre İbn Sînâ'nın kendi ikrarıyla), hakikat başka türlü olduğu için bu konuda yetersiz bulunduğunu, Gazzâlî'nin kitaplarının ise kararsız ve muğlak bir yapıda olduğunu ifade etmektedir. İbn Tufeyl kendisinin hakikate ulaştığını iddia etse de dostuna sözkonusu hakikati ifşâ etmeyeceğini söylemekte ve dostunun, arayışı sonucunda ulaştığı neticelerin temelini oluşturan ilkeleri iyice öğrendiğinden emin olmadan, ona sözkonusu neticeleri sunmayı reddetmektedir. Amaç ise, taklitten yani kişisel inceleme yerine başka birisinin otoritesine güvenmekten sakınmaktır. Ne var ki, İbn Tufeyl şimdilik bahsi geçen ilkeleri takdim etmek veya dostuna İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesinin sırlarını açıklamak yerine, dostunu gayrete getirip bu yola girmesi konusunda teşvik etmek amacıyla kısa bir bakış sunacağını açıklamaktadır (#6). İbn Tufeyl bunu, İbn Sînâ'nın bahsettiği Hayy b. Yakzân, Salâmân ve Absâl'ın hikâyesini anlatmak sûretiyle gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır (#7).

Bu sunuşa göre, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi hakkında yapılacak bir araştırma, müşâhedenin konusuna veya sözkonusu müşâhedenin tasviri-

ne dair yapılacak bir incelemeden ibarettir. Bir başka ifadeyle, İbn Tufeyl'in kurgusunun tazammun ve îmâ ettiği, fakat asla tam olarak ifade etmediği şey şudur: İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi öncelikle ve hatta münhasıran, güya bizzat İbn Sînâ tarafından *el-İşârât*'ın son bölümlerinde tasvir edildiği şekliyle, Tanrı'nın zevkî müşâhedesi ve buna götüren yolla alakalıdır. Bizâtihî zevk durumu anlatılamaz bir niteliğe sahip olduğundan, ya teorik felsefenin kavramlarıyla tasvir edilebilir ya da İbn Sînâ'nın Hayy b. Yakzân ile Salâmân ve Absâl hikâyelerinde anlamlı bir şekilde yaptığı gibi sembol ve mecazlar aracılığıyla üstü kapalı bir şekilde ifade edilebilir.

Böyle bir sunuşun okuyucularda oluşturacağı etki ise son derece açıktır: İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi, "Meşşâî" nitelikteki *eş-Şifâ*'nın karşısında ve öğreti açısından da ondan farklı olup, kaçınılmaz bir şekilde hakikati tek başına içeren "mistik" veya bâtınî bir felsefe olarak görülürken, *Hayy b. Yakzân* alegorisi ve içinde Hayy'dan da bahsedilen kadere dair kısa risâleyle (*Risâletü'l-kader*) beraber *el-İşârât*'ın, sözkonusu "mistik" felsefeyi ihtiva ve ifade ettiği farzedilmektedir.[20]

İbn Tufeyl'in, sunumunun doğruluğu konusunda çağdaşlarını ve yakın nesilleri ikna edebilme derecesini bilmiyoruz. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesine atıfta bulunduğu birkaç yerde, İbn Tufeyl'in iddialarından haberdar olduğuna dair hiçbir iz sunmamaktadır.[21] Buna rağmen İbn Tufeyl'in kurgusu, modern zamanlarda, "Doğu"nun (*Orient*) mistik ve hayalperest şeklindeki çağrışımını desteklemeye oldukça hevesli ve mâil olan oryantalistler arasında hazır bir dinleyici kitlesi ve büyük bir başarı kazandı. A.F. Mehren, sadece İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ının alt başlığı olan *Fî esrâri'l-hikmeti'l-meşrıkiyye* ibaresini kendi derlemesinin Arapça başlığı olarak kullanmakla kalmamış, aynı zamanda *el-İşârât*'ın son bölümleri ve yukarıda bahsi geçen diğer metinlerin, bilfiil İbn Sînâ'nın "mistik" Meşrıkî felsefesini ihtiva ettiğine dair İbn Tufeyl'in sunu-

• • • • • •

20 A.-M. Goichon, İbn Sînâ ve İbn Tufeyl tarafından kaleme alınan Hayy b. Yakzân hikâyeleriyle ilgili tahlilindeki şu ifadesiyle açık bir şekilde, İbn Tufeyl'in sunuşunun bâriz olarak yarattığı etkiyi önemsememektedir: İbn Tufeyl tarafından "İbn Sînâ'da bâtınîliğin bulunduğuna dair yapılmış hiçbir îmâ yoktur" ("Hayy b. Yakzân", *EI*², c. III, s. 333b). İbn Tufeyl tarafından İbn Sînâ'da bâtınîliğin bulunduğuna dair "îmâ"nın yapıldığında hiç şüphe yoktur; ancak böyle bir iddiada bulunulmuş olması, onun zorunlu olarak doğru olduğu anlamına gelmez. Görünüşe göre Goichon, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesinin ve İbn Tufeyl'in ona dair sunuşunun aynı şeyler olduğunu varsaymaktadır ki, bu, makalenin başında da belirttiğim gibi kesinlikle sözkonusu değildir.

21 Bkz. yukarıda dipnot 16.

şundaki zımnî önermeyi de takip etmiştir: Mehren'in yukarıdaki başlığı taşıyan derlemesinde yayınladığı metinler de işte bu metinlerdir. Ne var ki, Mehren'in eserine verdiği Fransızca başlık, kaçınılmaz olarak İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesiyle mistisizm arasında son derece zararlı ve neredeyse temelsiz bir ilişki kurulmasına yol açmıştır: *Traités mystiques ... d'Avicenne*![22] Bu kurgunun, çağdaş ilmî araştırmalarda Corbin, Nasr, Ma-

••••••

22 Bkz. Mehren'in kitabının yukarıda 10. dipnotta verilen başlıkları. Mehren'in Arapça başlığının tamamen keyfî ve yanlış yönlendirici özelliği, bundan altmış yıldan fazla bir süre önce Nallino tarafından "Filosofia «Orientale» od «Illuminativa» d'Avicenna?" başlıklı makalesinde (s. 443) gerektiği şekilde vurgulanmıştır: "Titolo affatto arbitrario, senza alcun fondamento nei manoscritti, e che poi è stato causa d'errori {= Hiçbir el yazması temele dayanmayan, tamamıyla keyfî bu başlık, ileride pek çok tehlikenin sebebi olacaktır}" (ayrıca bkz. s. 466, dipnot 1). İbn Sînâ'nın kısa risâleleri yani "doğulu" (*oriental*) felsefesiyle mistisizm arasında Mehren'in sözkonusu neşrinde ortaya çıkan birliktelik, Mehren'in *Le Muséon* dergisinin ilk altı sayısında yayınlanan (1882-1887) İbn Sînâ'ya dair çalışmalarından neş'et etmiştir. Bu çalışmalarından birisinin önsözünde Mehren, sözkonusu birlikteliği nasıl oluşturduğunu özetlemektedir. Öyle anlaşılıyor ki, Mehren'in başlangıç noktası aslında İbn Tufeyl'in girişteki ifadeleriydi (#4) ve İbn Tufeyl'in cümlelerini yeniden ifade edişine bakılırsa (ki, yukarıda ele alındığı gibi bu cümlelerinde İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın sözlerini yanlış bir biçimde ortaya koymuştur) Mehren onu da yanlış anlamıştır: "Avicenne déclare lui-même que le but de son ouvrage n'est que de reproduire la philosophie d'Aristotle et de suivre ses traces, mais *que ses propres opinions se trouvent dans son traité de la philosophie orientale* {= Bizzat İbn Sînâ, eserinin amacının Aristoteles felsefesini yeniden üretmekten başka bir şey olmadığını ve onun izlerini takip ettiğini söylüyor; fakat *onun kendi görüşleri doğulu felsefeye dair risâlesinde bulunmaktadır*}". Dolayısıyla Mehren'e göre İbn Tufeyl şunu söylemek istemektedir: İbn Sînâ, kendisine göre hakikatin *eş-Şifâ*'dakinden başka bir şey olduğunu değil, fakat *eş-Şifâ* Aristoteles'in görüşlerini içerirken, Meşrıkî felsefenin kendi felsefesini ihtiva ettiğini iddia etmektedir. Bir sonraki aşamada Meşrıkî felsefeye dair sözkonusu kitabın elde olmaması üzerine Mehren hemen, kısa risâlelerin İbn Sînâ'nın gerçek düşüncelerini içermesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır: "(...) 'son traité de la philosophie orientale', livre que nous ne connaissons pas suffisamment, mais dont *les petits traités nous donnent en tout cas le reflet* {= 'doğulu felsefeye dair kitabı'nı yeteri kadar bilmiyoruz, *fakat küçük hacimdeki risâleleri doğulu felsefeye dair o büyük kitabının bir yansımasını bize sunuyor*}" ve "c'est dans les traités occasionnels et particuliers que nous avons à rechercher ses vues propres et personnelles {= o küçük hacimli risâlelerinde onun şahsî ve kendisine özgü görüşlerini aramak durumundayız}". Bundan sonra ulaşılacak sonuç tabiî ki, Meşrıkî felsefenin mistik nitelikte olduğudur: "Le résultat sûr de nos recherches sur ces traités est en tout cas celui de découvrir en Avicenne le chef le plus éminent de *la philosophie orientale ou mystique* {= Bu risâleler üzerine yapacağımız araştırmalarımızın en güvenilir/kesin sonucu, her hâlükârda *doğulu ve mistik felsefenin* en büyük önderi olan İbn Sînâ'yı yeniden keşfetmekten ibarettir}", "Vues thésophiques d'Avicenne", *Le Muséon*, sy. 4 (1885), s. 594-595 (vurgular bize ait; Mehren'in, daha çok Corbin ve takipçileri tarafından hararetle benimsenen "théosophiques" kavramını tartışma gündemine getirmesi de ilgi çekicidir). Nallion tarafından yer verilen diğer ifadeler için bkz. s. 442.

cuch ve diğer takipçilerindeki sürekliliğinin izini sürmek öğretici ve eğlenceli olsa da bizi hâlihazırdaki amacımızdan bir hayli uzaklaştırabilir.[23]

Şüphesiz ki İbn Tufeyl, bunların hiçbirinden dolayı suçlanamayacağı gibi, modern Doğuluların ve oryantalistlerin bu önyargılı ve aşırı tasavvurlarından da sorumlu tutulamaz. O ne *eş-Şifâ*'nın girişindeki küçük paragrafın anlamını açık bir şekilde çarpıtmaktan ne de -olumlu olarak ifade etmek gerekirse- sözkonusu paragraftan çok değişik bir mana çıkarmaktan sorumlu tutulabilir. İbn Tufeyl böyle yapmakla, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta ifade ettiği emri izlemektedir: "Salâmân sana göndermede bulunan (*duribe*) bir misal (*mesel*), Absâl ise (...) eğer ehli isen, bilgide [ulaştığın] dereceyi gösteren bir misaldir. (...) Şimdi çözebilirsen çöz (*hulli'r-remz*) bu sembolü!" (#7). İbn Sînâ'nın emri son derece kesin ve açıktır: İbn Sînâ'nın kullandığı terminoloji, darbımeseller (*emsâl*) ve özdeyişlerin edebî tenkidinden elde edilmiştir. Kişi bir darbımeseli tahlil ederken, onun en uygun kullanılışını (*ed-darb*) açıklamalı ve ardından ayrıntılarına inip içinde darbımeselin de doğal olarak bulunacağı gösterişli bir mensûr ifade ortaya koyarak onu çözümlemeye (*el-hall*) çalışmalıdır. *el-Hall*'in zıddı *el-akd* olup mensûr olarak ifade edilmiş bir deyiş veya düşüncenin nazımla ifade edilmek sûretiyle "bağlanması" veya "sıkıştırılması" anlamına gelmektedir.[24] İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın emrini zâhirî bir şekilde anlayarak Hayy, Salâmân ve Absâl gibi karakterleri/sembolleri, bu imgelerin kullanıldığı mensûr bir hikâye ortaya koymak sûretiyle ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bundan dolayı İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân* ile *Salâmân ve Absâl*'ından faydalanma imkânına sahip olduğunu ileri sürmek oldukça zordur. Mezkûr hikâyelerin Endülüs'te kolayca elde edilebildiğini düşünsek bile, İbn Tufeyl'in nasıl olup da onların muhtevalarını böylesine kökten bir şekilde değiştirebildiğini ve hâlâ İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesini ortaya koyduğunu göz göre göre iddia edebildiğini söylemek son derece güçtür. İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesine

••••••

23 Nallino, "Filosofia «Orientale» od «Illuminativa» d'Avicenna?" adlı makalesinde daha önceki ilim adamlarının "doğulu (*oriental*)"-"aydınlanmacı (*illuminative*)" felsefe karşıtlığıyla ilgili görüşlerini ayrıntılı bir şekilde sunmaktadır. Sonraki literatüre atıflar için bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 128-130, dipnot 28 ve *Encyclopaedia Iranica*'daki bibliyografya (c. III, s. 82-83).

24 *Hall* ve *'akd* kelimeleriyle ilgili bir tartışma için bkz. Hussam al-Saghir, *Abû l-Hasan al-Baihaqî und seine Sprichwörtersammlung Gurar al-amtâl wa-durar al-aqwâl*, Doktora Tezi, Frankfurt/Main 1984, s. 86-93; örnekler için bkz. Üsâme b. Munkız, *el-Bedî' fî nakdi'ş-şi'r*, nşr. A.A. Bedevî, H. Abdülmecid, Kahire 1380/1960, s. 259 vd.

dair kitabının mevcut olmayışını fırsat bilerek onun içeriğini sunmada son derece serbest davrandığı dikkate alındığında, aynı sebepten dolayı Hayy b. Yakzân'a dair hikâyesini şekillendirirken de kendisini tamamen özgür hissettiğini düşünebiliriz.

Eğer durum bu minvâl üzereyse, açıkça sorulması gereken soru, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı ile İbn Sînâ'nın felsefesi arasındaki gerçek ilişkinin ne olduğu ve İbn Tufeyl'in niçin onu, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesiymiş gibi sunma yolunu seçtiğidir. Sorunun birinci kısmının bir uzun bir de kısa cevabı var. Uzun olanı, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ının tüm içeriğinin ayrıntılı bir tahlili ve İbn Sînâ'nın eseriyle karşılaştırılmasından oluşmaktadır ki, bunu burada ele almak imkânsızdır. İbn Tufeyl'in eserinin mâhiyetine dayanan ikinci cevap ise bizim hedefimizle daha yakından ilgilidir. Bu cevap şöyledir:

İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı özünde epistemolojik bir hikâyedir. Bu hikâye, -kitaplardan veya öğretmenlerden- yardım almayan aklın, âlemin yapısını keşfedebileceğini ve ilâhî varlığın mâhiyetine dair bilginin zirvesine çıkabileceğini anlatmaktadır. Sözkonusu bilgi, öyle görünüyor ki, İbn Tufeyl'in de elinde mevcut olan ve hakkında bilgi sahibi olduğu Aristotelesçi gelenekte kaydedilip aktarılana benzemektedir. *Philosophus autodidacticus* veya Tanrı ya da âlem hakkında sahip olunan tabiî bilgi meselesi, İbn Tufeyl'den iki, hatta daha fazla asır öncesinde İslâm entelektüel hayatında mevcuttu.[25] Hatta bu, muhtemelen İslâm kelâmının başlangıç dönemlerine ve âlemin Tanrı'ya delâlet eden işaretlerine dair Stoa etkisindeki delillere[26] kadar geri gitmekte olup, *gerekli değişikliklerden sonra* karşımıza, ilâhî inâyet (*pronia, 'inâye*) ve onun sonucu duru-

••••••

25 Bkz. Georges Vajda, "D'une attestation peu connue du thème du «philosophe autodidacte»", *el-Endülüs*, sy. 31 (1966), s. 379-383.

26 Mesela Câhız'a isnad edilen *ed-Delîl ve'l-i'tibâr* adlı eserde (nşr. Muhamed Râgıb et-Tabbâh el-Halebî, Halep 1346/1928) resmedildiği gibi. Aslında Cibrîl b. Nuh'un *el-Fikr ve'l-i'tibâr* adlı eseri olan sözkonusu kitap (krş. Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatikan [Biblioteca Apostolica Vaticana] 1947, c. II, s. 155) İstanbul Ayasofya 4836, vr. 160r-187r ve Escorial 698 Derenbourg (695 Casiri)'de muhâfaza edilmektedir. Ayasofya yazmasını keşfeden Fuat Sezgin, bunun Câhız'a isnat edilen kitapla olan benzerliğine de işaret etmiştir; bkz. Hans Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbâd as-Sulamî* [Beiruter Texte und Studien, 19], Beirut/Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975, s. 159-160. Escorial yazması için bkz. H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes, IIe Série, Vo. X, Paris 1884; yeni baskı: Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1976, s. 494-495.

mundaki, bu âlemin mevcut âlemlerin en iyisi olduğuna dair,[27] aynı düzeyde Stoa etkisi altında bulunan delilin zıddı olarak çıkmaktadır.

İbn Sînâ, diğer pek çok mesele gibi bu meseleyi de felsefî kesinlik ve metodolojik uyum içinde ele aldı. Ona göre yardım almayan insan aklı, fa'âl akılda yer alan ve Aristotelesçi gelenekte tasnif edilen teorik ve pratik felsefeye dair bütün muhtevayı bilfiil yeniden yaratmak sûretiyle Tanrı hakkında bir bilgiye ulaşabilmektedir. Üstelik bu, çeşitli ilham türleri - pek çok kelâmî metinde kullanılan *ilhâm* ve *vahy* kavramları- yoluyla muğlak bir tarzda değil, orta terimlerin başarılı bir şekilde keşfedilmesi sûretiyle kıyas yapılarının teşekkülü ve sonuçların çıkartılması şeklindeki mantıkî bir ilerlemeyle gerçekleşmektedir. Orta terimi bulma veya keşfetme ve dolayısıyla bilgi elde etmede bir ilerleme sağlama ameliyesi, İbn Sînâ tarafından *hads* (bu sınırlı çerçevede kelimesi kelimesine karşılığı: "doğru tahminde bulunmak" veya "sezgi") kavramıyla karşılanmaktadır ki, nefsin bir gücü veya insan aklının bir bölümü olan *hads*, *eşsiz* işlevi sebebiyle İbn Sînâ tarafından "kutsal güç" (*kuvvetün kudsiyye*) olarak isimlendirilmiştir. İnsanlar yaratılışları açısından, bir öğretmen tarafından kendilerine anlatılsa veya bir kitapta okusalar bile orta terimi iktisap edemeyenlerden, asla bir öğretmene ihtiyaç duymadan bilgiyi tamamen kendi başlarına ve mümkün olan en kısa zamanda elde edenlere kadar sezgi hız ve sayısı noktasında farklılık arzetmektedir. İkinci gruba giren yani "kutsal güç"leri mükemmel seviyede olanlar şüphesiz ki peygamberlerdir. Bu şekilde elde edilen bilgi, sadece kıyasların sonuçlarını değil, orta terimleri yani bu sonuçları gerekli kılan sebepleri de ihtiva ettiği için kesinlik taşımaktadır (#3). Bundan dolayı evvela samimî ve hâlis olmaları gereken öğrencilerin eğitiminde, onlara sonuçları hazır olarak vermeyip -zira aksi halde bir öğretiyi sadece taklit yoluyla (*taklîden*) kabul etmiş olacaklardır-, bilakis orta terimleri kendi başlarına elde ederek böylece kesin bil-

••••••

27 Bahsi geçen birinci delil, âlemin düzenindeki eşsizliğin gözlemlenmesinden hareketle onun son derece hikmetli bir yaratıcı tarafından varlığa getirilmesi gerektiği sonucuna ulaşırken, ikinci delil ise ilâhî hikmet ve adâlete dair bir varsayımdan yola çıkarak mevcut dünyanın eşsiz bir mükemmellikte düzenlenip idare edildiğine dair bir neticeye varmaktadır; bkz. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazâlî's "Best of All Possible Worlds"*, Princeton: Princeton University Press, 1984; kitabın başlığını oluşturan konunun Stoacı arka planı için bkz. özellikle s. 187-191. Hem sözkonusu iki delilin, hem de aynı meselenin iki veçhesinin İslâm kelâmının gelişimiyle olan yakından alakası, araştırılmaya değer bir konudur. Her hâlükârda düzen delili Kur'ânî bir delildir; krş. mesela *Rahmân Sûresi* (55).

giye ulaşmalarına imkân verecek olan semboller (İbn Sînâ "işaretler ve hatırlatmalar" [*işârât ve't-tenbîhât*] kavramlarını kullanmaktadır) sunmak sûretiyle onların sezgi gücünü geliştirmek gerekmektedir (#6).[28]

İbn Tufeyl, bu epistemolojik şemayı doğrudan doğruya İbn Sînâ'dan ödünç almış ve onun, yukarıda bahsedilen emrine uyarak bir hikâye ortaya koyup orada bu mecâzı tahlil ederek sözkonusu şemanın sembolleri olan Hayy b. Yakzân, Salâmân ve Absâl'ı ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.[29] Buna rağmen birtakım açık farklılıklar vardır ve bana göre, İbn Tufeyl'in özenle işlenmiş kurgusunun amacını anlamanın anahtarı da sözkonusu girişte saklıdır. Bütün bunların ötesinde benzerlikler ise çarpıcıdır. İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'ı, Aristotelesçi gelenekte öne sürüldüğü şekliyle, bir kimsenin tek başına ve herhangi bir hâricî yardım olmaksızın felsefeyi elde edebilmesinin mümkün olduğuna dair İbn Sînâ teorisinin tecessüm etmiş halidir.[30] Hayy'ın, İbn Tufeyl'in ikiyüzlü davranarak ismini vermediği, ancak açıkça İbn Sînâ'nın "kutsal güc"ü (#3) ile aynı şey olan bir güç aracılığıyla, Allah'a yakınlık derecesine (İbn Tufeyl *tavru'l-vilâye* kavramını kullanmaktadır, s. 8.12, 9.3) ulaşabilmesi için çok güçlü bir sezgiye yani *hads*e sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla Hayy, İbn Sînâ'nın kendi başına ve öğretmenlerin veya kitapların yardımı olmaksızın en üst bilgiye ulaşabilen peygamber veya neredeyse peygamber seviyesine ulaşmış kimseler olarak bahsettiği (#3) ender şahıslardandır. Samimi ve içten bağlı olup da Hayy'ın ve İbn Tufeyl'in adımlarını izleyen bir talebeye cevaplar önceden verilmemeli -zira aksi bir durumda o talebe bir otoriteyi takip etmiş olacak ve dolayısıyla bu da onun kesin bilgiye ulaşmasına yardım etmeyecektir- bunun yerine, üstadlarının geçtiği yol boyunca ona rehberlik edilerek bu sayede hakikati kendi başına bulması temin edilmelidir (#6).

İkinci olarak, İbn Tufeyl'in sözkonusu şemada kasden gerçekleştirdiği değişiklikler de bir o kadar dikkat çekicidir. Bilginin en üst seviyesinde

••••••

28 *Hads* kavramının İbn Sînâ'daki kullanılışı hakkındaki dört başı mamur bir tartışma için bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 159-176; ayrıca krş. aşağıda dipnot 35.

29 Sami S. Hawi'nin "Ibn Tufayl's Appraisal of His Predecessors and Their Influence on His Thought", *International Journal of Middle East Studies*, sy. 7 (1976), s. 97-101 ve 119 (*Islamic Naturalism and Mysticism* adlı kitabında yeniden yayınlanmıştır, s. 48-84) adlı çalışması, İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'nın eserlerinden aldığı mühim hususları kabul ve teşhis etme açısından başarısızdır.

30 Bu düşünce Goodman tarafından *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân* adlı eserinde de (s. 184, dipnot 53) ileri sürülmüştür.

yani Allah ve akledilir dünya hakkındaki bilgide İbn Tufeyl'in, bilginin *iki derecesi* (İbn Tufeyl, *rütbe* kelimesini kullanmaktadır, s. 5.8 ve 5.10) arasında bir ayırıma gittiği görülmektedir. Ne var ki, İbn Tufeyl aslında bu iki derece içinden sadece, iki veçhesi olan ve bu iki veçhesi de benzer muhtevaya sahip *tek bir derece*den bahsetmektedir: "Birincisinde ortaya konan hiçbir şey, ikincisinde ortaya konanın karşıtı değildir" (s. 5.11-12). Sözkonusu iki veçhe, bilgiye ulaşmanın iki farklı aracıdır: Birincisi araştırma ve mantık yoluyla; ikincisi ise doğrudan doğruya "kutsal güc"ün müşâhedesi yoluyla (#3). Bir başka deyişle, İbn Tufeyl, *dikey* bir tasnifte bilgiyi en üst seviyeye yerleştirdiği izlenimini yaratmak istemektedir. Halbuki o, gerçekte sadece aynı bilginin iki veçhesi arasında *yatay* bir ayırım yapmaktadır. Bu iki yolla elde edilen bilgi, yalnızca arazî nitelikleri açısından farklılık arzetmektedir: İkincisi, son derece açık, parlak oluşu ve büyük bir lezzet vermesiyle (*ziyâdetü'l-vuzûh ve'l-inbilâc ve'l-lezzetü'l-azîme*, s. 5.12, 8.10-11) diğerinden ayrılmaktadır. Bu iki yol arasındaki ilişki, göreceli olarak muğlak bırakılmıştır. Buna rağmen sonradan görme yetisini kazanan kör adam analojisi ve İbn Tufeyl'in yukarıda #3'ün sonunda peygamberle ilgili tasvirinden, peygamber dışındaki bazı insanların ikinciye, ancak birinciyi elde ettikten sonra ulaşabildikleri anlaşılmaktadır (##3, 5). İbn Tufeyl'in yaptığı bu özenli değişikliklerin neticesinde, İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinde son derece önemli bir kavram olan *hads* yani, orta terimi hızlı ve bağımsız olarak bulma kabiliyeti, akıl ve iyi hafızayla beraber genel aklî yetenekler seviyesine indirilmiş ve mantığın da parlaklık ve zevkle beraber bilginin en üst derecesine ulaşmadaki işlevi yadsınmıştır.

Hayy b. Yakzân'a yazdığı girişteki diğer bazı unsurlar yanında bu değişikliklerin genel yöneliminde de İbn Tufeyl, hem bizzat kendisinin bahsettiği hem de iktibasta bulunduğu Gazzâlî'nin *el-Munkızü mine'd-dalâl*[31] adlı eserinden esinlenmiştir. Gazzâlî bu eserinde apaçık kavramlarla

••••••

31 Gazzâlî'nin otobiyografisinin tam başlığı, *el-Munkızü mine'd-dalâl ve'l-mufsıhu ani'l-ahvâl* şeklindedir. Başlığın, *Dalâletten Kurtaran* şeklinde tercüme edilebilecek olan ilk yarısı, Arapçasında mündemiç ileriyi gören boyutu vurgulamaktadır. Gazzâlî açıkça kendi işlevini, muhatabına -ve bunun da ötesinde bütün okuyuculara- yol göstermek şeklinde tasarlamaktadır ki, bu sayede kişi, W.M. Watt tarafından yapılan tercümede de önerildiği şekliyle (*Deliverance from Error, The Faith and Practice of al-Ghazâlî*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1953) kendisinden kurtulmayı gerektirecek bir hata işlemek durumunda kalmayacaktır. Başlığın ikinci yarısının anlamı ise *{Yaşadığım} Olayları Açık Bir Şekilde Ortaya Koyan* veya bir başka ifadeyle "açık seçik bir otobiyografik hesap" şeklindedir. Başlıktaki *ahvâl* kelimesi, R.J. McCarthy'nin *Freedom and Fulfillment* (Boston: Twayne Publishers, ➡

mantığın tatbik ve uygulama alanını sınırlandırmaktadır: "Mantığın red veya kabul noktasında dinle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır."[32] Gazzâlî, bilgiyi dört farklı dereceye (*etvâr*) ayırmakta ve her birine kendi nesnesini tahsis etmektedir: Duyu algısı (*hiss*), ayırt etme (*temyîz*), akıl (*akl*) ve kendisi sayesinde kişinin "görülmeyeni, yani gelecekte olacak olanı ve aklın

••••••

1980, s. xxv) adlı eserinde ileri sürdüğü gibi "ruhun mistik aşamaları"na -her ne kadar arka planda bu anlama zımnen işaret edilse de- atıfta bulunmamaktadır. Bu eserin otobiyografik amacı, Gazzâlî'nin, eseri kendisi için yazdığı şahsa yönelik şu başlangıç cümlelerinde oldukça açıktır: "İmdi, ey din kardeşim! Benden ilimlerin gâye ve sırlarını, (...) dinî fırkaların çekişmeleri arasından gerçeği bulup çıkarmada karşılaştığım sıkıntıları, (...) Bağdat'taki öğretim faaliyetini niçin bıraktığımı, (...) uzun süre sonra oraya niçin geri döndüğümü anlatmamı istiyorsun." Bu alıntının tarafımdan tercüme edilen ilk cümlesinin Arapçası şu şekildedir: "*fe-kad se'eltenî (...) en ebusse ileyke* (veya muhtemelen *leke*?, krş. yukarıda dipnot 6) *gâyete'l-ulûm ve esrârehâ*" (Kahire: el-Matba'atü'l-İ'lâmiyye, 1303 h., s. 2). Alıntının geri kalanı ise Watt'ın tercümesinden alınmıştır (s. 19). Gazzâlî'nin otobiyografisi, muhtemelen hekim ve filozof {Ebû Bekir} er-Râzî'nin otobiyografik mâhiyetteki eserinden esinlenen İbn Sînâ'nın otobiyografisini kendisine model olarak almıştır. Her ikisi de otobiyografik anlatım tarzı içinde felsefî bir bakış açısını ortaya koyup savunmak gibi özelliklere sahiptirler (İbn Sînâ'nın otobiyografisi hakkındaki mülâhazalar için krş. *Avicenna*, s. 194-198). İbn Tufeyl'in girişi de açıkça, Abdüllatif el-Bağdâdî gibi pek çok bilim adamı ve filozofun otobiyografilerinin de dâhil olduğu bu geleneğin bir parçasıdır. Otobiyografi geleneğiyle olan bu yakın ilişkisine ilaveten, İbn Tufeyl'in Gazzâlî'nin *Munkız*'ından aldığı başka birkaç unsur daha bulunmaktadır. Gazzâlî'nin, biraz önce iktibas edilen başlangıç cümlelerinden İbn Tufeyl'in neredeyse kelimesi kelimesine yaptığı alıntılar bir kenara bırakılırsa, Gazzâlî'nin sûfîlerin yolu ve nübüvvetin işlevine dair tanımlarından alınan bu unsurlar, ileride ele alınacak olan (krş. bir sonraki dipnot) hususlar göz önünde tutulduğunda hiç de önemsiz değildir. Bu hususlar şunlardır: Sûfîlerin ulaştığı derecenin anlatılamaz oluşu (Watt, s. 61), insanların yedi yılda bir, aşamalı bir şekilde daha yüksek güçleri elde edişi (Watt, s. 63-64) ve görme yetisini sonradan kazanan doğuştan kör adam örneği (Watt, s. 64). *Munkız*'ın dışında İbn Tufeyl, Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ından da çok sayıda alıntıda bulunmuştur; bu konu hakkında bkz. Hawi, "Ibn Tufayl's Appraisal of His Predecessors and Their Influence on His Thought", s. 120-121. Ayrıca bkz. aşağıda dipnot 35.

32 *Munkız*, s. 14.20, Watt'ın tercümesi, s. 35. Gazzâlî'nin, mantığın uygulanabilirliğini sınırlandırması, Galen'in bu konudaki benzer yaklaşımına dayanıyor gibi gözükmektedir. *On Demonstration* ve *On My Own Opinions* adlı Arapçaya da tercüme edilen iki eserinde Galen, ilâhî mâhiyet veya ruhun ölümsüzlüğü gibi nihâî soruları cevaplamada bilimsel bilginin sınırlılığını ve mantığın yetersizliğini tartışmaktadır; bkz. V. Nutton, "Galen's Philosophical Testament: 'On My Own Opinions'", *Aristoteles, Werke und Wirkung, Paul Moraux Gewidmet*, ed. Jürgen Wiesner, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1987, c. II, s. 39-44. Gazzâlî'nin eserlerindeki Galen'e ait tıbbî bir unsur da, onun Galen'in *De usu partium* ve *Compendium Timaei Platonis* adlı kitaplarını kullanması yoluyla gösterilmiştir; bkz. E.L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, indeks: "Galen".

kuşatamadığı diğer şeyleri gördüğü", Gazzâlî'nin mecâzen "peygamberlik gözü" (*aynü'n-nübüvve*) olarak isimlendirdiği derece.[33] Gazzâlî son iki derece arasındaki kesin ayırımı vurgulama konusunda hayli uğraş vermektedir: Gazzâlî, aklın (*akl*) "nübüvvet gözü tarafından idrâk edilen şeyleri anlamaktaki yetersizliğini" kabul ettiğini söylemekte ve peygamberliğin de "aklın ötesinde bir alan" oluşturduğunu özellikle belirtmektedir.[34] İbn Sînâ'nın bilgi felsefesini tümden yok saymak, yani felsefe disiplininin alanı dışında yazmak sûretiyle Gazzâlî, en üst düzeyde iki dereceli bir bilgi kurmakta ve bu iki dereceyi kesin hatlarla birbirinden ayırmaktadır.

Gazzâlî'nin kendine özgü bilgi felsefesi yerine, onun mantığa dair genel eleştirisini benimseyen İbn Tufeyl, İbn Sînâ sisteminin genel dairesi içinde de kalmak arzusuyla, uzlaşmacı bir sonuca ulaşmaktadır. İbn Sînâ için *hads*in merkezde olduğu ve bu sebeple peygamberler için de sözkonusu olan kıyas süreci, yoğun bir birim olan bilginin en üst seviyesine ulaşmanın yoludur. Gazzâlî ise bu birimi, içeriğini esas alarak ikiye ayırmış ve o birime ulaştıracak olan bu iki yola da iki bölüm tahsis etmiştir. Akıl ve mantığın işlevini bilginin ikinci derecedeki bölümünü elde etmeyle (akledilirler, zorunlu hakikatler vs.) sınırlandırırken, en yüksek bölüme ise ("gözle görülmeyen", yani ilâhî varlığın mâhiyeti, gelecekteki olaylar vs.) sadece "nübüvvet gözü" ile ulaşılabileceğini varsaymıştır. İbn Tufeyl ise uzlaşma sağlamak amacıyla her iki duruşun da bazı veçhelerini kabul etmiştir: İbn Sînâ'nın teorisini takip etmek sûretiyle en üst seviyedeki bilginin muhtevasını tekrar birleştirmiş, ancak Gazzâlî'nin bu bilgiye ulaşmayı sağlayan iki yol arasında yaptığı ayırımı da benimsemiştir: Tanrı ve akledilir âlemler hakkındaki bilgiye mantık aracılığıyla ulaşılabilirse de, müşâhede vasıtasıyla bu bilgiyi daha açık ve parlak olarak elde etmek mümkündür.[35]

• • • • • •

33 *Munkız*, s. 34-35; Watt'ın tercümesi, s. 63-64.

34 *Munkız*, s. 39.16-17 ve 44.20-21; Watt'ın tercümesi, s. 70 ve 78.

35 İbn Sînâ'nın özenle vuzuha kavuşturduğu ve aklî bir sisteme dâhil ettiği şey, Gazzâlî ve İbn Tufeyl tarafından bulanıklaştırılmıştır. İnsan aklının işleyişi sayesinde orta terimler, kendiliğinden bulunmakta ve İbn Sînâ'nın "kutsal güç" dediği şey, (böylece peygamberliğin gerçekleşmesi de kıyas sürecine dâhil edilmektedir) onu, insan aklının sınırlarının dışına çıkartarak "peygamberlik gözü" olarak isimlendiren Gazzâlî tarafından bir kez daha mistik hale getirilmiştir. İbn Tufeyl de Gazzâlî'nin "peygamberlik gözü" teorisinden etkilenmiştir. İbn Sînâ'nın onu "güç" olarak isimlendirmesine geri dönmesine rağmen İbn Tufeyl, bunu kuşku içinde yapıp bu gücün mâhiyetini tam olarak belirlememektedir. Dahası İbn Tufeyl, *hads*i herhangi bir etkili rol oynamaktan çıkartmak sûretiyle, bu "güç"ün en yüksek bilgiyi elde etmesi şeklindeki mekanizmi İbn Sînâ gibi açıklayamamakta ve bu sayede Gazzâlî'nin başlattığı mistik hale getirme faaliyetini devam ettirmektedir.

Sözkonusu bu yollarda İbn Tufeyl'in açık bir şekilde İbn Sînâ'nın epistemolojik teorisine karşı olduğu, *eş-Şifâ*'yı okuma zahmetine katlanan herkes için âşikâr olmalıdır. İşte bu sebeple, "tadil edilmiş" epistemolojisini İbn Sînâ'ya mal etmek isteyen İbn Tufeyl, bunu, kimsenin kontrol edemeyeceği, var olmayan bir kitaptan aldığını iddia etmiş ve İbn Sînâ'nın sözde mistik Meşrıkî felsefesi kurgusu da böylece ortaya çıkmıştır. Diğer yandan İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'nın epistemolojisine getirdiği yeniliklerin merkezinde, "müşâhede" vasıtasıyla en üst bilgiye götüren benzer ve daha iyi bir yola girmek ve bunla eş-zamanlı olarak da mantığın bu bilgiye ulaşmada bir araç oluşunun reddi bulunmaktadır. Geriye ise "niçin" sorusu kalmakta. Bir başka deyişle, her açıdan dinî bilgiyle özdeş olan felsefî bilginin bu en üst seviyesinin, mantık yoluyla değil de müşâhede sayesinde daha açık olarak ve daha lezzet verici bir şekilde elde edilebilir olduğunu ortaya koymak İbn Tufeyl için niçin bu kadar önemliydi ve niçin bu hususta İbn Sînâ'nın isminden yardım almak istedi?

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, bu öğretiyi sokuşturmaya çalışan kimse için *filozof* isminin seçilmiş olması, İbn Tufeyl'de, ilgilenmek istediği alanın *felsefe* olduğuna ve bu bağlamda değerlendirilip yargılanmak istediğini muhataplarına göstermeye yönelik bir arzunun varlığına işaret etmektedir. Bu nokta önem arzetmektedir, çünkü İbn Tufeyl'in de girişte ele aldığı, Tanrı'ya dair bilgi edinme teorisi sûfîler ve kelâmcılar tarafından da tartışılmıştır ve İbn Tufeyl bu konuda kendi duruşunu açık-seçik olarak ortaya koymak istemektedir. Bu noktada aynı soruyu ele alan ve tavrını sûfîlerden yana koyan *Munkız*'daki Gazzâlî'yle karşı karşıya konulmak durumundadır: "Bütün sûfîler Allah yolunun yolcularıdır; hayatları en güzel hayat tarzı, yolları yolların en doğrusu, ahlâkları ahlâkın en temizidir."[36]

İkinci olarak şu husus akılda tutulmalıdır ki, İbn Tufeyl'in girişinde (daha geniş bir bağlamda sadece İbn Tufeyl tarafından da değil), aldatıcı bir şekilde diğer filozoflarla beraber zikredilmesine rağmen İbn Sînâ, şüphesiz Doğu ve Batı İslâm dünyasının en muteber felsefe üstadıdır. İbn Sînâ kolayca hiçe sayılabilecek ve İbn Tufeyl'inki gibi kısa bir risâlede bile teğet geçilebilecek bir filozof değildir. Pek çok konuda İbn Sînâ ile aynı görüşte olmayan İbn Rüşd bile şerhlerinde, onunla olan fikir ayrılığını savunmak için kesin deliller ortaya koymak durumunda kalmıştır. Felsefenin açık bir muhalifi olan Gazzâli de, Müslüman toplumun kendisine

••••••

36 *Munkız*, s. 32; Watt'ın tercümesi, s. 60.

verdiği dinî otoriteye dayanarak İbn Sînâ'yı kısa yoldan devre dışı bırakma yoluna gitmemiş, büyük bir zaman ve çaba harcayarak onun düşüncelerini reddetmeye hasredilmiş *Tehâfütü'l-felâsife* adlı bir kitap yazmıştır. Bunun anlamı, Gazzâlî tarafından gösterilen çabadan daha düşük düzeydeki herhangi bir çabanın, uzun süreli bir etki yaratma noktasında son derece yüzeysel addedileceğidir. Bütün bunların ışığında, İbn Tufeyl'in kendi felsefî düşüncelerine destek sağlamak için İbn Sînâ'nın isim ve şöhretinin otoritesinden istimdadda bulunmak istemesi daha açık hale gelmektedir.

Üçüncü olarak da aynı oranda âşikârdır ki, İbn Tufeyl, mantığı ve mantıkî metodu İbn Sînâ'daki yüksek mevkiinden indirmek sûretiyle, Gazzâlî'nin felsefî epistemolojiye yönelik muhâlefetini yumuşatmaya çalışmıştır. Gazzâlî bir filozof değildi, ancak onun eleştirileri filozoflar tarafından gözardı edilemeyecek niteliktedir. İbn Tufeyl'in basit bir tarzda, Gazzâlî'nin "peygamberlik gözü" hakkındaki görüşlerini bütünüyle almadığı, ancak bunlar üzerinde bazı değişiklikler yaptığı gerçeği, bir filozofun bakış açısından yöneltilen bu eleştiriler yoluyla ortaya konan meydan okumaya karşılık vermeye çalıştığını ve yukarıda tasvir edilen uzlaşmacı sonuca ulaştığını göstermektedir. Daha sonra aynı bakış açısından gelen benzer bir meydan okumaya İbn Rüşd, bu eleştirilere karşı özenle kaleme alınmış bir reddiye niteliğindeki *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü yazarak karşılık vermiştir.

Böylece İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'da yapmaya çalıştığı şeyin, Endülüs'te benzeri herhangi bir eserin bulunmaması sebebiyle -ki İbn Tufeyl, selefi ve kendisine kadar Endülüs'ün en başarılı filozofu olan İbn Bâcce'nin, hiçbir temel eserini tamamlayamadığından şikâyet etmektedir (s. 12-13)- bölge halkına felsefeyi tam/bütün bir sistem olarak sunmak olduğu açığa kavuşmuş olmaktadır. İbn Tufeyl'in amacı, felsefenin, en çok itibar edilen ve yakın zamanda yaşamış düşünürlerinin ve onların düşüncelerinin, yani İslâm felsefesinin hâkim bir ismi olan İbn Sînâ'nın görüşlerinin, İslâm kelâmının hâkim bir ismi olan Gazzâlî tarafından ona yöneltilen birtakım eleştiriler doğrultusunda değiştirilmesi sûretiyle zamana uygun bir sentezini sunmaktır. İşte İbn Tufeyl'in tüm açık sözlülüğüyle bize söylediği tam olarak budur (#5).

*Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı**

Sezgi (*hads*) ve Düşünmenin (*fikr*) İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinde -aslında onun genel olarak bütün felsefesinde- işgal ettiği merkezî konum, tüm yönleri ve sonuçlarıyla tam olarak anlaşılabilmiş değildir. Sezgi ve Düşünmenin temelini oluşturan, bir kıyasın orta terimini bulma şeklindeki merkezî mefhumun, filozofun sudûrcu kozmolojisi, (nübüvvet telakkîsini de kapsayan) nefs teorisi, bilgi felsefesi, mantık ve eskatoloji anlayışı ile bilimsel ve tıbbî yaklaşımının deneysel nitelikteki kısmının kavşak noktasında veya bunlar arasındaki "ortak düzlemde" oynadığı mühim rol, hâlâ tasvir edilmeye ve tanımlanmaya muhtaçtır. Ancak İbn Sînâ felsefesinin pek çok başka yönünde olduğu gibi, bu konunun da tam ve eksiksiz bir resmini ortaya koyabilmek pek kolay bir iş değildir. Sözkonusu mesele, filozofun çok değer verdiği ve sürekli gözden geçirdiği konuları ihtiva etmekte olup, üstelik geçen yıllara bağlı olarak, bu konulara ait vurgu ve terminolojisi de sürekli değişmiştir. Diğer yandan İbn Sînâ, hem üslup hem de vurgu veya yaklaşım açısından farklı yollarla kendini ifade etmiştir ki, aslında bu, filozof için kaçınılmazdır. Zira o, eserlerini sadece talebeleri için veya onların sorduğu felsefî sorulara ce-

••••••

* Dimitri Gutas, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology", *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001, s. 1-38. Robert Wisnovsky, David C. Reisman ve bu çalışmanın ilk müsveddelerini okuyup değerli öneri ve yorumlarda bulunan hakeme müteşekkirim. [Bu çalışmada] İbn Sînâ'nın eserlerinin aşağıdaki neşirlerini kullandım: *Kitâbü'ş-Şifâ*, nşr. İ. Medkûr v.dğr., I-XXII, Kahire 1952-1983; *Avicenna's De Anima, Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, ed. F. Rahman, Oxford 1959; *Kitâbü'n-Necât*, Kahire 1331/1912; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ, I-IV, Kahire 1960-1968; *Kitâbü'l-Hidâye*, nşr. M. Abduh, Kahire 1974; *Kitâbü'l-Hudûd*, ed. A.-M. Goichon, *Livre des définitions* [Mémorial Avicenne VI], Kahire: IFAO, 1963; *el-Mübâhasât*, nşr. M. Bîdârfer, Kum 1413/1992; "Risâle fî mâhiyyeti's-salât", *Traités mystiques ... d'Avicenne*, ed. A.F. Mehren, Fasc. III, Leiden: Brill, 1894; *Fî İsbâti'n-nübüvvât*, nşr. M. Marmura, Beyrut 1968; *el-Kânûn fi't-tıbb*, nşr. İdvâr [Eduard] el-Kaşş, Beyrut: İzzeddin, 1413/1993.

yap vermek maksadıyla kaleme almamış, aksine gerek hâmîlerinin istekleri gerekse bu meseleye yönelik ortaya çıkan yoğun ilgi sebebiyle daha geniş ve bu konulara daha az âşinâ olan bir dinleyici kitlesine de kendi düşüncelerini açıklamaya çalışmıştır. Bu anahtar kavramların İbn Sînâ felsefesinde oynadıkları rolün kapsamlı ve tarihî süreç açısından tutarlı bir resmini ortaya koyabilmek, daha titiz bir çalışmayı gerektirmektedir ki, bu, elinizdeki çalışmanın amacı olamaz. Bunun yerine ben, daha önceki çalışmama ve orada beliren sorulara bir ek olarak Sezgi ve Düşünme konularıyla ilgili diğer metinleri ortaya koyup İbn Sînâ'nın karşı karşıya kaldığı birtakım anahtar problemler ile bunlara dair önerdiği çözümleri daha belirgin bir şekilde tanımlamaya çalışacağım.[1] Her ne kadar bugün İbn Sînâ'nın eserlerinin kronolojisine dair bilgimiz dikkate alındığında bu konuda herhangi bir kesin tarih vermek neredeyse imkânsız bile olsa, bu çalışmada yer verilecek olan metinler yaklaşık olarak kronolojik bir sıralamaya tâbi tutulmuştur. Metinler 9'dan başlamak üzere ardışık olarak numaralandırılmıştır. Sezgiye dair 1-8 numaralı metinlere ise benim *Avicenna* adlı eserimde yer verilmiştir. Sözkonusu çalışmamda yer alan bazı metinler, bu makalede yeniden gözden geçirilmiş veya genişletilmiştir. Bu metinlerin *Avicenna*'daki paragraf numaraları, birer asteriks (*) işaretinin ilavesiyle aynen korunmuştur.[2]

I

İbn Sînâ Sezgi teorisini, benim "yazım faaliyetinin geçiş dönemi" olarak isimlendirdiğim, Cürcan'daki seyahatlerinden Hemedan'a gidinceye

••••••

1 Bkz. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill, 1988, 159-176, metinler için bkz. s. 161-166. Bu sorulardan bazıları M. Marmura tarafından benim kitabım hakkında yazdığı değerlendirmede açıkça ortaya konulmuş (bkz. "Plotting the Course of Avicenna's Thought", *Journal of the American Oriental Society*, sy. 111 (1991), s. 333-342, özellikle s. 336-337), H.A. Davidson ise bu sorulara *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992, s. 99-102'deki Sezgi ve Düşünmeye dair tek taraflı açıklamalarında dolaylı bir şekilde değinmiştir. Burada, sadece Sezgi ve Düşünmenin yapı ve işleviyle doğrudan ilgili bu sorular tartışılabilmiştir. Goodman'ın *Avicenna* adlı kitabında (London: Routledge, 1992, s. 129-149) İbn Sînâ'nın epistemolojisiyle ilgili söyledikleri, Batılı epistemoloji tarihine kuşbakışı bakılarak yazılmış olup Sezginin ayrıntılarına girmemektedir.

2 Koyu harflerle yazılan **Metin** kelimesi, 8 tanesi *Avicenna* adlı eserimde, geri kalanı ise bu çalışmada bulunan metinlere atıfta bulunmaktadır. Bu çalışmada da, İbn Sînâ tarafından teknik terim olarak kullanılan kelimeleri büyük harfle yazma âdetimi sürdüreceğim.

kadarki sürede, yani yaklaşık olarak 1013-1020 arasında biçimlendirmiştir.[3] İbn Sînâ'nın **Metin 1**'de yer verilen *Makâle fi'n-nefs alâ sünneti'l-ihtisâr* (*Nefs Hakkında Özet*) adlı eserinden hareketle, felsefî faaliyetinin ilk döneminde açık-seçik bir bilgi teorisi ortaya koymadığına rahatlıkla hükmedebiliriz. İbn Sînâ, hem orta döneminde hem de kendisinin "Doğuluların felsefesi" olarak isimlendirdiği deneyiminde, özgün halini geçiş döneminde biçimlendirdiği Sezgi teorisine aşağı-yukarı bağlı kalmıştır. Bu dönemlerde kaleme alınan eserler -sadece hacimli olanlarından bahsetmek gerekirse-, başta *eş-Şifâ* olmak üzere *el-Meşrıkiyyûn*'un (*Doğulular*, bazı geç dönem yazmalarında *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye* [*Doğulu Felsefe*] olarak da bilinmektedir) eksiksiz bir şekilde günümüze kadar gelebilen nefs teorisiyle ilgili bölümü,[4] *en-Necât* (*Kurtuluş*) ve *el-Hidâye*'dir (*Rehberlik*). Sözkonusu eserler -ki ben ileride bunlara topluca, eserler derlemesi anlamında *eş-Şifâ* olarak atıfta bulunacağım-, Sezgi hakkında "standart görüş" olarak isimlendirilebilecek, nisbeten ortak bir fikir sunmaktadırlar.

Bu standart görüşün karşısında, İbn Sînâ'nın felsefî faaliyetinin geç veya son dönemine ait, başta *el-İşârât ve't-tenbîhât* (*İşaretler ve Hatırlatmalar*) olmak üzere *el-Mübâhasât*'ın (*Tartışmalar*) bazı kısımlarında karşılaşılan "gözden geçirilmiş" görüş bulunmaktadır. *el-Mübâhasât*'ın, talebeleri tarafından yöneltilen sorulara İbn Sînâ'nın verdiği cevapların, ölümünden sonra biraraya getirilmesiyle oluştuğu âşikârdır ve eser bu şekliyle "standart görüş"ten vazgeçilerek "gözden geçirilmiş görüş"ün kabulüne yol açan tartışmalara dair değerli belgeler sunmaktadır.[5]

• • • • • •

3 İbn Sînâ'nın hayat kronolojisi hakkında bkz. Dimitri Gutas, "Avicenna: Biography", *Encyclopaedia Iranica*, c. III, s. 69b. {Elinizdeki kitapta s. 7}. Filozofun eserlerinin dönemlendirilmesi ise benim *Avicenna* adlı eserimin 145. sayfasında bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın hayatı ve eserlerinin kronolojisine dair malzemenin çoğu, bu konudaki pek çok farklı görüşle beraber yakın zamanda M. Cruz Hernández tarafından *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento* (Salamanca: Anthema Ediciones, 1997) adlı eserinde biraraya getirilmiştir. Sözkonusu eser ayrıca yeni bir metin ile otobiyografi ve biyografinin İspanyolca tercümesini de ihtiva etmektedir.

4 Bkz. Dimitri Gutas, "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission", *Arabic Sciences and Philosophy*, sy. 10 (2000), s. 159-180. {Elinizdeki kitapta s. 47-71}.

5.İbn Sînâ'nın, bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacak olan *el-Mübâhasât*'taki farklı cevaplarının dâhilî bir ilerlemeye sahip olduğu, burada sözkonusu edilen iddianın eğilim ve yönelimi tarafından açıklığa kavuşturulmuştur. Ancak burada şu husus gözden kaçırılmamalıdır ki, bu ilerleme ne bizâtihî zorunlu olarak, sözkonusu eserdeki münferit cevapların kesin tarihî sıralamasıyla -böyle bir şeyin tespit edilebileceğini varsayarak- özdeştir, ne de burada özdeşmiş gibi sunulmuştur. ••

Kısaca ifade etmek gerekirse, Sezgi hakkındaki standart görüş şu şekildedir: Tüm akledilir bilgiler, yani küllîlere dair a priori olmayan ve kıyasî bir akıl yürütmeye bağlı bütün bilgiler, bir kıyasın orta terimini keşfetmek sûretiyle elde edilebilir. Orta terimi elde edebilmenin iki yolu vardır: Öğrenim ve Zihnin orta terimi kendiliğinden bulmak amacıyla çaba göstererek hareketi anlamına gelen Sezgi (*hads*). Öğrenim nihâî olarak Sezgiye indirgenebilir, çünkü teorik olarak kendisine orta terimleri öğretecek bir öğretmeni olmayan ilk öğretmen, zorunlu olarak bu orta terimleri Sezgi yoluyla keşfetmiştir. Dolayısıyla bütün akledilir bilgiler sadece Sezgi vasıtasıyla elde edilebilir. Ancak bu orta terimi bulma kabiliyeti kişiden kişiye değişmektedir. Bazı kimseler orta terimi daha hızlı ve daha sık bulabilirken, diğer bazı insanlar ise daha yavaş bulmakta veya hiç bulamamaktadırlar. Orta terimi anında ve hiç düşünmeksizin keşfetme yeteneğine sahip olan kimse Zekâ (*zekâ*) ile nitelendirilmektedir. Bu yetenek ve Zekânın en üst derecesini, tüm akledilirleri bir defada sezebilen peygamber oluşturmaktadır (bkz. **Metin 2**).

Gözden geçirilmiş görüş ise bu şemada iki temel değişiklik öngörmektedir. Birincisi, Sezgi artık orta terimi elde etmek amacıyla Zihnin bir hareketi değil, orta terimin bir anlık keşfinden ibarettir. Bir başka ifadeyle, bu durumda Sezginin işlevi, gözden geçirilmiş formülasyonda kendisinden bahsedilmeyen ve daha önce Zekânın (*zekâ*) tanımına dâhil olan durumla sınırlandırılmış olmaktadır. İkincisi ise, artık yeniden tanımlanan Sezgi aracılığıyla bütün akledilir bilgileri elde etmek mümkün olmadığından, Sezgiye ilave olarak orta terimlere ve akledilirlere sahip olmanın ikinci bir yolu ortaya konmuştur. İşte bu yol, bundan sonra "nefsin orta terimi araştırmaya yönelik hareketi" olarak tarif edilecek olan ve bu sebeple de Sezginin daha önceki tarifinin büyük bir kısmına tekâbül eden Düşünmedir (bkz. **Metin 6**).

• • • • • •

Sadece iddianın başlangıçtaki durumunun, sonuçtaki halini öncelemesi anlamında bir kronolojiden bahsedilmektedir. Aradaki durumların tarihî sıralaması ise ancak, tespit edilemeyen etkenler sebebiyle aşağı yukarı tahmin edilebilir: İbn Sînâ bu cevapları, oldukça uzun bir zaman içinde, farklı kabiliyetlere ve sorulara sahip ve filozofun teveccühüne farklı seviyelerde mazhar olan -daha fazla değilse şayet- en az iki talebeye (Behmenyâr ve İbn Zeyle) vermiştir. Aynı şekilde burada iddianın ilerleyişinin işaret ettiği yaklaşık kronoloji, *el-Mübâhasât*'taki bağımsız araçlar tarafından kurulmuş olabilecek ferdî tartışmaların sıkı bir kronolojik dizilimini kontrol etmede de anahtar bir etkendir. *el-Mübâhasât*'ın kronolojisi hakkındaki bir inceleme için bkz. D.C. Reisman, *Al-Mubâhathât: The Making of the Avicennan Tradition*, Leiden: Brill, 2002.

Açıkçası bunlar, hem İbn Sînâ'nın kendi zihninde hem de talebeleriyle yaptığı tartışmaların neticesi olan temel değişikliklerdir. Sözkonusu değişikliklerin çoğuna dair unsurlara, *el-Mübâhasât*'ta kaydedilen çeşitli soru ve cevaplarda rastlamak mümkündür.

II

İbn Sînâ'nın Sezgi teorisinin standart şekli, bu konuda filozofu yeni bir formülasyon arayışına sevkeden bazı problemler doğurmuştur. Bu problemleri daha iyi anlayabilmek için işe, İbn Sînâ tarafından *eş-Şifâ*'nın *el-Burhân* (*Posterior Analytics*) kısmında yer verilen bazı tanımlardan başlamak gerekmektedir. Aşağıdaki metin, İbn Sînâ'nın Sezgi teorisinin ilham kaynağı olan Aristoteles'in formülasyonuyla da benzerlikler taşımaktadır.

> [4*] *eş-Şifâ, el-Burhân*, s. 259.12-20, Aristoteles'in *Posterior Analytics*'inin 89b7-20 bölümüne karşılık gelmektedir.
>
> Zihin, zanaat, kavrayış, hikmet, Zekâ ve Sezgi hakkındaki tartışmaya gelince, her ne kadar biz burada sadece bunların tariflerini verecek olsak da, bunların çoğunun Fizik ve Ahlâk gibi başka ilimlerde ele alınması daha uygundur.
>
> Zihin (*zihn*), nefsin [kıyaslara ait] terimleri ve düşünceleri elde etmeye hazır ve eğilimli bir gücüdür. Kavrayış (*fehm*), diğer güçlerden kendisine gelenleri kavramsallaştırma noktasında bu gücün tam anlamıyla hazır olmasıdır. Sezgi (*hads*) ise bu gücün, orta terimi elde edebilmek için tam ve kendiliğinden (*min tilkâi nefsihâ*) hareketidir. Mesela bir kimse Ay'ın evrelerine göre[6] sadece Güneş'e bakan tarafının aydınlık olduğunu gördüğünde Zihni, Sezgisi aracılığıyla bu parlaklığın Güneş'ten geldiği şeklinden bir orta terim elde eder. Zekâya (*zekâ*) gelince o, bu güç yoluyla çok kısa bir zaman diliminde gerçekleşen tam Sezgidir. Düşünce (*fikra*) ise insan Zihninin, [çözümleri araştırılan] problemlerin ilkelerine doğru, yeniden o problemlere dönmek amacıyla hareketidir. [Bunun peşinden zanaat (*sınâ'a*) ve hikmetin (*hikme*) tarifleri gelmektedir].

••••••

6 Burada kullanılan *alâ eşkâlihî* ifadesini İbn Sînâ'nın Ay'la ilgili tanımıyla krş.: *min şe'nihî en yakbele'n-nûra mine'ş-şemsi alâ eşkâlin muhtelifetin*, "onun tabiatı, farklı evrelere göre Güneş'ten ışığı almaktır"; *Hudûd*, no. 21, s. 27 Goichon. Bu metnin Marmura ve Hasse tarafından yapılan bir diğer tercümesini krş. D.N. Hasse, "Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, sy. 66 (1999), s. 21-77 (s. 36, dipnot 37).

Bu tariflerdeki önemli unsurlar şunlardır: Nefsin -İbn Sînâ burada hayvânî nefsi mi, aklî nefsi mi kasdettiği konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamakta- pek çok güç ve yeteneği vardır. Bu güçlerden birisi olan Zihin, kıyaslardaki terimleri ve düşünceleri elde etmeye yönelik bir melekeden ibarettir. Sezgi ise Zihnin, bir kıyasın orta terimini araştırdığı zamanki *hareketi*dir. Bu tarif, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın diğer kısımlarında özellikle de *De Anima* {*Nefs*} bölümünde kullandığı tarife (**Metin 2**, §2) benzemektedir ki, İbn Sînâ o tarifte Sezgiyi bir hareket olarak değil, bir fiil veya işlev (*fi'lun li'z-zihni*) olarak tanımlamaktadır. Sezginin bu hareketi kendiliğindendir, bir başka deyişle, orta terimi aramaya yönelik itici güç bizzat bu yetiden yani Zihinden gelmektedir.[7] Burada şuna da işaret etmek gerekir ki, Sezgiye dair bu tanımda zaman unsuru bulunmamaktadır, yani Zihnin orta terimi Sezgi yoluyla elde edebilmesi, istediği kadar sürebilmektedir. Bu noktada zaman, Sezginin bir alt kategorisi olan ve "son derece kısa bir sürede ve düşünmeksizin gerçekleşen Sezgi" anlamındaki Zekânın ayırt edici bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.[8] Son olarak ise Düşünce, Zihnin Sezgiden daha geniş bir kapsama sahip olan diğer bir hareketidir: Zihin öncelikle bir problemin ilkelerine doğru hareket etmekte, sözkonusu ilkelerden başlayıp bütün bilme sürecini tersine çevirmek sûretiyle problemin çözümüne ulaşılabilmektedir. Dolayısıyla **Metin 4***'ten çıkan sonuç, Düşüncenin (*fikra*), bir problemin çözümünde orta terimi keşfetme noktasında zorunlu hale geldiği için, burada tarif edildiği şekliyle Sezgiyi de kapsadığı yönündedir. İbn Sînâ bu noktayı *eş-Şifâ*'yı kaleme aldığı uzun dönem sırasında (1020-1027), 1023 tarihinde yazdığı ve *eş-Şifâ*'ya göre daha kısa olan *el-Hidâye* adlı bir başka eserinde açıkça ifade etmektedir:

> [9] *el-Hidâye*, s. 293-294, Abduh[9]
>
> Düşünce (*el-fikra*) bazen hakikati Sezebilir (*tahdisu*) ve iyiliğin farkına varabilir. Ancak [hem Sezgi hem de farkına varma durumlarında] Düşünce, artma ve eksilme açısından farklılık arzeder. Bunların hepsi,

••••••

7 İbn Sînâ'ya göre "kendiliğinden olan" (Aristoteles'in *Physics* II.6'dan alarak) başlangıcı tabiî olan (*mâ bed'uhû tabî'î*), yani tabiî öznede meydana gelmesi zorunlu olan ve istek veya irade gerektirmeyen şeydir: *eş-Şifâ*, *es-Semâ'u't-tabî'î*, nşr. S. Zâyed, Kahire 1983, s. 66.7-9.

8 Aristoteles'in *Posterior Analytics*'teki Yunancasını (*en askeptôi khronôi*) yansıtmaktadır: 89b10-11.

9 Bu metnin J.R. Michot tarafından yapılan Fransızca tercümesi için bkz. *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain: Peeters, 1986, s. 83, dipnot 91.

herhangi bir öğretim (*ta'lîm*) olmaksızın orta terimin Sezgi yoluyla elde edilmesiyle gerçekleşir. Ancak kutsal güçle aydınlanmış bir nefsin, fa'âl akıllarla olan kuvvetli ilişkisi sebebiyle, varlıkları baştan sona kadar devamlı bir sûrette Sezebilmeleri de imkânsız değildir. Çünkü [artma ve eksilme cetveli üzerinde] bir en aşağı nokta bulunduğunda, bir en yüksek noktanın bulunması, gerçekleşmesi hiç de imkânsız olmayan bir şeydir. İşte bu, akledilirler açısından nübüvvettir.[10]

Dolayısıyla Düşünce, orta terimlerin Sezgi yoluyla elde edilmesini içerdiği gibi, iyi olanın ayırt edilmesini de kapsamakta ve bu açıdan amelî akla dair bir işlev sergilemekte olup, fiil ve ahlâkî davranışlarla ilgili tazammunlara sahip bir yapıdadır. *eş-Şifâ* ile aynı dönemde yazılmış eserlerde tasvir edildiği şekliyle standart Sezgi teorisini şu şekilde yeniden özetlememiz mümkündür: Zihin, bilme işleviyle ilgili iki hareketi içermektedir. Sezgi daha sınırlı, fakat kıyas yapılarındaki orta terimi araştırıp bulmak gibi epistemolojik açıdan hayatî öneme sahip bir güçken, daha geniş bir kapsama sahip olan Düşünce, ilkelerden başlayarak sonuçlara ulaşan bütün bir süreci ihtiva etmektedir. Ayrıca Sezgi kendisiyle aynı türde, ancak daha hızlı bir yapıya sahip olan Zekâyı da içermektedir.

III

Ne var ki, bu noktada, ileride ele alacağım üzere, özellikle Sezgiye dair standart anlayıştan gözden geçirilmiş şekline geçişte açıkça ortaya çıkan ve hem İbn Sînâ'nın talebeleri hem de modern araştırmacılar için zorluklar doğuran gizli bir problem bulunmaktadır. Hem standart hem de gözden geçirilmiş görüşte gerek Düşünme gerekse Sezgi, insan vücudunda bulunan ve onun ölümüyle birlikte yok olacak olan hayvânî nefsin mi, yoksa gayrimaddî ve ebedî olan aklî nefsin mi birer işlevidir? Yukarıda *eş-Şifâ*'dan iktibas edilen **Metin 4***'teki tanımlarda açıkça hem Dü-

• • • • • •

10 İbn Sînâ, buradakilerin aynısını, *eş-Şifâ*'nın aynı dönemde yazılan bir metninde, **Metin 2**'de söylemektedir. Artma ve eksilme ile en yüksek ve en aşağı nokta ve akledilirler hususundaki nübüvvet kavramlarını krş. **Metin 2** §3. "Kutsal güç", insanlardaki maddî aklın akledilirleri alma konusunda mümkün olabilen en güçlü melekeye sahip olduğu durum anlamına gelmektedir; bkz. **Metin 2** §1. Dolayısıyla kutsal gücün "aydınlattığı" (*muşrika*) bir nefs, orta terimleri keşfetmek sûretiyle kendi başına tüm akledilirleri daha sık Sezebilir. Bu, metindeki *muşrika*'nın anlamıdır (krş. **Metin 2**, §3'teki *en yeşte'ile hadsen*, "Sezgiyle tutuşan"); Michot geçişsiz fiili, nefsi aydınlatan hâriçteki bir ilâhî fâile işaret edecek tarzda "illuminées par la puissance sainte" şeklinde yanlış tercüme etmiştir.

şünme hem de Sezginin nefsin bir gücü olan Zihnin birer işlevi olduğu belirtilmektedir. Her ne kadar İbn Sînâ'nın {terminolojisinde} Zihin her zaman aklî nefse göndermede bulunmasına ve aklî nefsin farklı fiillerinin üzerine kaydedildiği ya da kendisi aracılığıyla gerçekleştiği ayırt edilemez bir kalıp gibi hareket etmesine rağmen, İbn Sînâ burada hayvânî nefs veya aklî nefs şeklinde bir belirlemede bulunmamaktadır.[11] Diğer taraftan *eş-Şifâ*'nın *De Anima* {*Nefs*} kısmının belirli bazı bölümlerinde Düşünmenin aklî nefsin bir işlevi olduğu açıkça ifade edilmektedir: Hatta İbn Sînâ *el-fikru'n-nutkî* yani "akla ait düşünme" tabirini bile kullanmaktadır (*De Anima*, s. 175.9 Rahman) ve Düşünce (*fikra*), fa'âl akıldan sudûr eden sûretlerin aklî nefs tarafından alınmasında aracılık görevini yapmaktadır (*De Anima*, s. 247.5 Rahman).

Diğer yandan pek çok yerde açıkça Düşünme (*fikr*) ve Düşünce (*fikra*), kısaca ele alınacağı üzere, hayvânî nefsin iç duyularından biri olan "Düşünme gücü" (*el-kuvvetü'l-müfekkire/Cogitative faculty*) ile tanımlanmaktadır. Mesela, *De Anima*'da (s. 268.6 Rahman) açık bir şekilde Düşünme, hatırlamayla (*zikr*) birlikte beynin karıncıklarına yerleştirilmiştir. Sözkonusu kitabın bir başka yerinde (s. 170.7 Rahman) ise Hayal gücüyle (*tahayyül*) birlikte Düşünmenin (*fikr*), Zihnin dalgın olduğu durumlarda ara sıra bir sûretin İmaj-doğurucu güçte geçici olarak kalmasından sorumlu olduğu belirtilmiştir. Bu, Düşünmenin Zihnin zıddı olduğu anlamına gelmektedir. Şayet Zihin, yukarıda ele alındığı üzere, aklî nefs anlamına geliyorsa, bu durumda Düşünme başka bir işleve, yani hayvânî nefse atıfta bulunuyor olmalıdır. Çünkü aksi halde aklî nefs, aynı anda iki zıt şeyi yapmak durumunda kalacaktır (dalgın olmak ve bir sûreti geçici olarak tutmak). Bu ise, aklî nefsin diğerlerinin aksine gayrimaddî ve dolayı-

••••••

11 Mesela *De Anima*'da (s. 221.19 Rahman) İbn Sînâ, duyuların aklî nefse (*en-nefsü'n-nâtıka*) cüz'îleri sağladığını, Zihnin (*zihn*) ise "cüz'îlerden tek tek küllîleri çıkardığını" söylemektedir. Burada Zihin açıkça ya tamamen aklî nefsle ya da onun işlevlerinden birisi olan akılla özdeş tutulmaktadır. Bu husus, *eş-Şifâ*'nın *İlâhiyyât* bölümünde, cüz'îlerden küllîleri soyutlama gücünün *akl*a atfedilmesi sûretiyle açık bir şekilde ifade edilmiştir (*İlâhiyyât*, s. 205). *De Anima*'da (s. 247.18 Rahman) ise bir akledilirin (*ma'kûl*) "Zihninde mevcut ve aklında resmedilmiş olduğunu" söyleyerek fiilen Zihni *akıl*la bir tutmaktadır; ayrıca bkz. **Metin 2**, §2 (Zihin orta terimi Keşfeder) ve §3, birinci cümle. *el-İşârât*'ta ise (**Metin 6**, §4) Zihin müstefâd akılla özdeş tutulmuştur. Çünkü onu, "akledilirler {aklî nefste} bilfiil meydana geldiğinde Zihinde müşâhede ve temsil edilen" olarak tanımlamaktadır. **Metin 6**, §8 ve diğerlerinde de aynı şekildedir. Ayrıca krş. A.-M. Goichon, *Léxique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris: de Brouwer, 1938, no. 263; ne var ki, bu kitabın atıfta bulunulan kısmının son paragrafında *zihin* hayvânî nefse yerleştiriliyor gözükmektedir.

sıyla işlevleri açısından bölünemez oluşu sebebiyle imkânsızdır. Son olarak *De Anima*'da *fikr* kelimesi çoğul halinde (*efkâr*) bazen "endişeler" ve "meraklar" (ortaçağ Latince tercümesinde *curae*) gibi ilgisiz bir anlamda da kullanılmaktadır (s. 181.15-17 Rahman). Açıkçası, İbn Sînâ'nın Düşünmeyle ilgili kavramları kullanışında bir belirsizlik bulunmaktadır. Aynı şekilde, neticede Sezgiyle ilgili benzer sonuçları içeren mekanizm teorisi ve Düşünmenin bu teori içindeki yeri konularında da tam bir kesinlik sözkonusu değildir. Dolayısıyla, bunların yerinin hayvânî nefs mi, yoksa aklî nefs mi olduğu meselesi, oldukça ciddi bir problemdir.

İbn Sînâ'nın bu meseleyi üzerinde çalışmak durumunda olduğu malzemeden tevârüs ettiği, bir şekilde iddia edilebilir. Zira bunun izini, İbn Sînâ'nın düşüncesindeki yaratıcı gerilimlerden bazılarını ortaya çıkarmak için daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gereken en az iki etkene kadar sürmek mümkündür. Birincisi İbn Sînâ'nın, hayvânî nefsin idrâk güçlerine dair son derece ayrıntılı ve çok karmaşık tahlilidir. Bu tahlil, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi biyoloji ve Galen tıbbının materyalizmi hakkındaki köklü bilgisinden kaynaklanmaktadır. İkincisi ise, İbn Sînâ'nın aklî etkinliğinin, hem Aristoteles'e hem de onun Yeni-Eflâtuncu gelişmelerine - bunlar arasında süregelen çatışmaya rağmen- borçlu oluşudur.

İbn Sînâ'nın Düşünme ve Sezgi de dâhil olmak üzere iç duyulara dair materyalist tahlilinden başlayabiliriz: İbn Sînâ beyni üç bölüme veya karıncığa ayırmaktadır: Ön, orta ve arka. Bunların her biri, hayvânî nefse ait olan ve bu sebeple de işlevlerinde bedene bağımlı durumdaki iç duyulardan bir veya ikisinin yeridir. Ön karıncık, duyular aracılığıyla kendisine iletilen nesnelere ait sûretleri alıp uygun bir şekilde idrâk eden Ortak Duyunun (*hiss-i müşterek*) ve bu sûretleri saklayan İmaj-doğurucu gücün (*el-hayâl, el-musavvire*) yeridir. Orta karıncık, duyusal ve kavramsal imajları sırasıyla birleştirip ayıran Hayal ve Düşünme gücü (*el-mütehayyile, el-müfekkire*) ile nesnelerin akla uygun olmayan yan anlamları hakkında hüküm veren Vehim gücünün (*vehm*) yeridir.[12] Son olarak arka karıncık ise, varlıkların çağrışımsal (*connotative*) kavramlarını (*me'ânin*, ortaçağda *intentiones*) depolayan hafıza ve hatırlamanın (*el-hâfıza, ez-zikr*) mekânıdır.

••••••

12 Vehim hakkında bkz. D. Black, "Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", *Dialogue*, sy. 32 (1993), s. 219-258 ve D. Hasse'nin *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300* [Warburg Institute Studies and Texts, 1], London: The Warburg Institute, 2000 adlı eserindeki ilgili bölüm.

Buradaki etkin veya fa'âl güçler üç tanedir: İkisi, orta karıncıktaki Hayal/Düşünme ve Vehim, diğeri ise öndeki Ortak Duyu. Geri kalan iki güç ise, sadece sûretlerin (İmaj-doğurucu) ve çağrışımların (hafıza) depolandığı yerlerdir. Vehim, önemli ve düşünmeye en yakın olan bir güç olduğu oranda, hayvanlarda sözkonusu iç duyuların en yüksek derecesini teşkil etmektedir. Vehim, insanlarda da hayvanlardaki işlevinin aynısını görmektedir, ancak Hayal gücü insanlarda ilave bir işleve daha sahiptir: Hayal gücü (*el-mütehayyile*) insanların hayvânî nefsleri tarafından kullanıldığında, hayvanlardaki gibi imajları birleştirip ayırmakla görevlidir. Ancak bu güç insanın aklî nefsi tarafından da kullanılabilmektedir. Bu durumda sözkonusu güç Düşünme gücü (*müfekkire*) olarak isimlendirilmektedir ve işlevi düşünmek yani kavramsal imajları birleştirip ayırmaktır.[13] Eğer yukarıda **Metin 4***'te bahsedilen Düşünce (*fikra*) bu gücün yani *müfekkire*nin bir işleviyse, bu durumda o, beynin orta karıncığında bulunmaktadır. *eş-Şifâ*'daki standart görüşe göre (yukarıda **Metin 4***) Sezgi, orta karıncıktaki Düşüncenin kapsamında yer alan Zihnin bir başka hareketi olup orada bulunmak durumundadır. Aslında İbn Sînâ bunu *el-Kânûn fi't-tıbb* adlı eserinde ifade etmektedir:

> [**10**] *el-Kânûn fi't-tıbb*, c. II, s. 6 ve 8, Bulak = c. II (III. Kitap), s. 810 ve 813, el-Kaşş
>
> 1. Kendileri sayesinde beynin durumuna dair bilgi edindiğimiz ilkeler şunları ihtiva etmektedir: Duyusal işlevler, idarî işlevler -yani hatırlama, Düşünme (*tefekkür*), İmaj-doğurma (*tasavvur*) ile Vehim ve Sezgi güçleri- ve hareket ettirici {*muharrik*} işlevler. (...)
>
> 2. İdarî işlevlere gelince, Vehim ve Sezgi güçleri bir bütün olarak beynin mizâcının sağlamlığına (karışım, *krasis*) işaret etmektedir. Bunların zayıflığı ise, diğer işlevlerden [gerçekte] hangilerinin bozulduğu ortaya çıkana kadar, ondaki {yani beyindeki} yerleşik bir bozukluğu göstermektedir.
>
> 3. İmaj-doğurucu güçteki (*el-hayâl ve't-tasavvur*) kuvvet kaybı ve bozukluk da, sözkonusu [diğer bozulmuş işlevler]den biridir. Bu yeti sağ-

••••••

13 *De Anima*, s. 166.3-4 Rahman. Öyle görünüyor ki, burada *müfekkire* Aristoteles'in, kendisine birleştirme ve ayırma işlevleri yüklenen *dianoia*'sı (*Metaphysics* E4, 1027b3O) yerine kullanılmaktadır: *hê sumplokê estin kai hê diairesis en dianoiai. Fi'l-fikreti immâ terkîbun ve immâ tafsîlun* şeklindeki Arapça tercümesinin (s. 737.7 Bouyges), İbn Sînâ'nın kullandığı kavramları ihtiva ettiğinde şüphe yoktur. Krş. Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford 1959, s. 105, ayrıca bkz. s. 55-57.

lam olduğunda, beynin ön [karıncığının] sağlıklı olduğunu gösterme-ye yaramaktadır. Bu güç, ancak kişinin şekiller, figürler, tatlılık, tatlar, sesler, melodiler ve benzeri, duyularla algılanan şeylere ait sûretleri tam olarak muhâfaza edebildiği zaman kuvvetlidir. Çünkü bazı insanlar bu konuda öylesine mükemmel bir yeteneğe sahiptirler ki, [mesela] uzman bir geometrici, çizili bir şekle bir defa baktığında o şeklin sûreti ve harfleri onun nefsine nakşolmakta ve bir daha o şekle bakma ihtiyacı hissetmeksizin o problemi sonuna kadar çözmektedir. (...)

4. Sözkonusu [bozulmuş işlevler] arasında Düşünme ve Hayal gücündeki (*el-fikr ve't-tahayyül*) kuvvet kaybı da bulunmaktadır. Bu ya bunama (*zehâbü'l-akl*) denilen [hastalıkta] olduğu gibi, bu güçlerin tamamen ortadan kalkması şeklinde, ya aptallık denen durumda olduğu gibi zayıflaması şeklinde -ki çoğunlukla denildiği üzere, her iki durumun da kökeninde beynin ön [karıncığının] soğuk, kuru veya yaş olması yatmaktadır- ya da bir kimsenin var olmayan şeyleri düşünmesi ve yanlış şeyleri doğru olarak hayal etmesi gibi zihin karışıklığı olarak isimlendirilen değişim ve kargaşa şeklinde olmaktadır. (...)

5. Son olarak hatırlama (*zikr*) gücündeki bozulma da bunlar arasındadır. Bu bozukluk ya sözkonusu gücün zayıflığı ya da tamamen yok olması şeklinde gerçekleşmektedir. (...)[14]

İbn Sînâ burada Sezgi ile Vehmi açıkça beyne yerleştirmektedir. Zira İbn Sînâ, kişinin uygun bir Vehim ve orta terimleri keşfetmek sûretiyle gerçekleşen bir Düşünme için diğer tüm iç duyulara ihtiyacı olduğunu îmâ ediyor gibi gözüktüğünden, Vehim ve Sezginin, son derece haklı bir şekilde bir bütün olarak beynin sağlığına bağlı olduğu ve dolayısıyla beynin sağlığını gösterdiği söylenmiştir. Mizâçtaki dengesizlikler, dört unsurdan (sıcaklık, soğukluk vs.) bir veya ikisindeki aşırılıklar veya beynin herhangi bir bölümündeki anormal değişiklikler; Vehim, Düşünme ve Sezgi de dâhil olmak üzere beynin ilgili güçlerinin bozulmasına yol açmaktadır.

Dolayısıyla şimdiye kadar Zihnin bütün bu faaliyetleri, hem (insanlardaki) hayvânî nefsin iç duyularıyla hem de beynin anatomi ve patolojisiyle ilişkili olarak sunulmuştur. Bu idrâk ve düşünme süreçleri tamamen materyalisttir. Aslında İbn Sînâ da bir eserinde akletmenin gayri-

••••••

14 İbn Sînâ'nın beyin hastalıkları hakkındaki izahı ve bunun Galenci arka planı D. Jacquart tarafından incelenmiştir: "Avicenne et la nosologie Galénique: l'exemple des maladies du cerveau", *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque* [Orientalia Lovanensia Analecta, 79], ed. A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal, M. Aouad, Leuven-Paris: Peeters, 1997, s. 217-226.

maddî veçhesine herhangi bir îmâda dahi bulunmaksızın bu hususu ifade etmektedir. Namaz hakkındaki küçük risâlesinin girişinde, namazın makrokozmosla yani ilâhî âlemle olan ilişkisini açıklamak amacıyla, mikrokozmos olan insanın yaratılışı hakkında özet bir bilgi vermekte ve şöyle demektedir:

> [11] *Fî mâhiyyeti's-salât*, s. 30-31, Mehren[15]
>
> Allah insanın cevherini beden ve ruh şeklinde ikiye ayırmıştır. (...) Son olarak O, insanî/aklî nefsi beyinde düzenlemiş (*heyye'e*) ve onu [yani beyni] en yüksek yere ve en uygun mevkiye yerleştirmiştir. Onu [yani beyni] Düşünme (*fikr*), hafıza ve hatırlama ile süslemiş ve onun üzerine aklî cevheri hâkim kılmıştır. Bu, âdetâ onun {yani akıl cevherinin} kumandan, güçlerin onun askerleri ve Ortak Duyunun da onun ulağı olması gibidir. (...) {bu ulak} daha sonra, kendisine uyanı seçip ayırması ve zıt olanı reddetmesi için [toplanan bilgiyi] mühürlü olarak zarf içinde akıl gücüne ulaştırır.

Bu kısa risâle boyunca kullanılan dil, kabul edildiği üzere, mecâzîdir ve risâlenin bağlamı da kesinlikle mev'ize türünden olup tahlilî olmaktan çok açıklayıcı mâhiyettedir; ancak yine de daha az uzlaşıcı kelimelerin seçilmesi beklenebilirdi. Yukarıdaki metnin ciddi olarak okunması durumunda, Allah'ın aklî nefsi *beyinde düzenlediğini* ve sonra beyni bedenin en yüksek *bölümüne yerleştirdiğini* söylemenin, Allah'ın aklî nefsi *beyinde yarattığını* söylemekle eşit olduğunu ve bu durumda aklî nefsin bedendeki bir organ vasıtasıyla ve o organda var olduğu sonucuna rahatlıkla ulaşılacağını inkâr etmek neredeyse imkânsızdır; böyle bir sonuç ise, İbn Sînâ'nın en çok değer verdiği inançlarından biriyle doğrudan doğruya çelişmektedir.[16] Ne var ki, İbn Sînâ "beyinde *yaratıldı*" yerine "beyinde *düzenlendi*" demektedir. Filozofun kullandığı *heyye'e* kelimesi, sözlükte bir şeyi belirli bir amaç veya kullanım için hazır hale getirmek ve düzenlemek anlamına gelmektedir. Bu sebeple aklî nefsin, beynin temel dayanağı olarak orada yaratıldığını değil, beyindeki işleyiş için, yani sözkonusu metnin devamında da belirttiği gibi, beynin diğer tüm güçlerini

• • • • • •

15 İngilizce tercümesi, bazı değişikliklerle A.J. Arberry'den alınmıştır: *Avicenna on Theology*, London: John Murray, 1951, s. 50-51.

16 *en-Necât*'ın İbn Sînâ tarafından *eş-Şifâ*'dan aynen aktarılan (*De Anima*, V, 2, s. 209-221 Rahman) bir bölümünün İngilizce tercümesi için bkz. Rahman, *Psychology*, s. 46-54.

kontrol etmek amacıyla düzenlendiğini söylemektedir. İbn Sînâ bu noktada aklî nefsin, bedenin idaresi (*siyâse*) ve akletme şeklinde iki etkinliğinin olduğu yönündeki meşhur düşüncesine atıfta bulunmaktadır.[17]

Düşünmenin hayvânî nefsin mi yoksa insânî nefsin mi bir işlevi olduğu meselesiyle ilişkili ikinci etken ise, İbn Sînâ'nın, nefs teorisine ait diğer pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da Yeni-Eflâtunculuk'tan gelen sudûr merkezli aklî faaliyet içinde Aristoteles'in *De Anima*'daki ifadelerini benimsemesidir. Aristoteles *De Anima*'da "nefsin bir imaj olmaksızın asla düşünemeyeceğini" ve "dolayısıyla nefsin imajlardaki sûretleri düşünebildiğini" belirtmektedir (431a16-17 ve 431b2).[18] Bu durumda şayet düşünme süreci kaçınılmaz bir şekilde imajları içeriyor ve imajlar sadece beynin ön karıncığında yani *musavvire* veya *hayâl*de, bir başka ifadeyle hayvânî nefsteki İmaj-doğurucu güçte depolanmış olarak bulunabiliyorsa, o takdirde düşünme, hayvânî nefsle ilişkili veya bir şekilde onun bir işlevi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise, İbn Sînâ'yı beynin orta karıncığında bulunan ve imajları karıştırma -yani yeni biçimlere ulaşabilmek için onları birleştirip ayırma- işlevine sahip olan Hayal gücünü de (*el-mütehayyile*), aklî nefs tarafından kullanıldığı zamanki Düşünme gücü (*el-müfekkire*) olarak tanımlamaya sevketmesi gereken bir durumdur. Fakat Düşünme gücü cismânî ve hayvânî nefsin bir gücü olarak kabul edildiğinde onun, fa'âl aklın bölünme kabul etmeyen düşünceleri ve semâvî feleklerin akılları durumundaki akledilirleri nerede bulabileceği problemi tekrar ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ da Aristoteles'in *De Anima*'sındaki tam da bu konuyla ilgili metni yorumlarken bu soruyu yöneltmektedir:

> [12] *et-Ta'lîkât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs li-Aristûtâlîs*, s. 110.13-18, Bedevî[19]
>
> Meşrıkîler dedi ki: [Aşağıdaki soruların cevapları] Meşrıkîlerin kitaplarında aranmalıdır: 1) Acaba (a) [İmaj-doğurucu güçteki] imajların ak-

••••••

17 *De Anima*, s. 220.6-7 Rahman; Rahman, *Psychology*, s. 53.26-29.

18 Bu kavram bizzat Aristoteles'te bile, cismânî duyulur ile gayricismânî akledilir arasındaki ikilikle alakalı olan ve İbn Sînâ'dakilerden önceye dayanan problemlerin tamamen dışında değildir. Bu konu hakkında bkz. D. Frede, "The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. M.C. Nussbaum, A.O. Rorty, Oxford: Clarendon, 1992, s. 279-295.

19 "et-Ta'lîkât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs li-Aristûtâlîs", *Aristû inde'l-Arab*, nşr. A. Bedevî, Kahire 1947.

> ledici nefs (*en-nefsü'l-âkile*) tarafından düşünülmesi (*mülâhaza*), akledilirleri İmaj-doğurucu güçten alması[20] şeklinde fa'âl aklın yardımıyla mı gerçekleşmektedir, yoksa (b) İmaj-doğurucu güç ve ondan kaynaklanan bir edilginlik sebebiyle mi akledici nefs, İmaj-doğurucu güçte bulunanlara tekâbül eden akledilirleri fa'âl akıldan almaya[21] hazır hale gelmektedir? 2) O [yani akıl][22] akledilirlerinden nasıl yüz çevirebilmektedir: (a) Onların [İmaj-doğurucu güçteki] imajlar olup olmadığının gözden geçirilmesini isteyen [akıl] dışında bir depolama yerinde muhâfaza edildikleri için mi,[23] yoksa (b) aklın, başka konularda ayrıldığı halde, [bazı şeyleri][24] almak şeklinde fa'âl akılla bir ilişkiye geçmesi sebebiyle mi?

Yukarıdaki paragraf, *De Anima*'da (III.7), düşünme gücünün (*to noêtikon*) imajlardaki sûretleri düşündüğünü belirterek sona eren (431b2) Aristotelesçi metnin şerhidir. İbn Sînâ okuyucuyu Meşrıkî metinlere, yani ortaya attığı bu soruları *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'taki konuyla ilgili bölümleri kelimesi kelimesine tekrarlayarak ele aldığı *el-Meşrıkiyyûn* adlı kitabına yönlendirmektedir.[25] Burada iki tane soru sözkonusu olup, her iki soruda da İbn Sînâ iki alternatif ve birbirine zıt çözüm sunmakta ve her defasında cevap olarak bunlardan ikincisini tercih etmektedir.

İbn Sînâ bu noktada akletmeyle ilgili teorisine dair çok önemli iki mesele saptamaktadır: Akletme nasıl gerçekleşmektedir, yani düşünme sürecinin tam olarak nasıl meydana geldiği ve bu sürecin nesneleri olan düşüncelerin -akledilirlerin- menşei veya yeri. Burada, bizi birincisine de götürecek olan ikinci meseleden başlamak uygun olacaktır.

••••••

20 Yani akledici nefsin; Bedevî'nin metnindeki *yakbele* okunuşu yerine *takbele* şeklinde okunmalıdır. El yazması nüshada (Kahire, Dâru'l-kütüb, Hikme 6M) üçüncü şahsı gösteren herhangi bir işaret yoktur.

21 Bedevî'nin metnindeki *li-ennehû yakbelu* yerine, el yazması nüshayla birlikte *li-en takbele* şeklinde okunmalıdır. El yazması nüshada yine üçüncü şahsı gösteren bir işaret bulunmamaktadır.

22 Metin burada, müennes olan "akledici nefs"e atıfta bulunmaya devam etmesine rağmen müzekkere dönmektedir; ancak akledici nefs, müzekker olan *akıl* ile aynı şeydir.

23 Bedevî'nin metnindeki *illâ li-ennehâ* yerine <e> veya <*immâ*> *li-ennehâ* şeklinde okumak gerekmektedir. El yazması nüshanın metin kısmında *illâ ennehâ* şeklinde geçen ibare, sayfanın kenarında *li-ennehâ* şeklinde düzeltilmiştir. Cümlenin ikinci yarısındaki *ev li-ennehû* tarafından cevaplanan başlangıçtaki <e> veya <*immâ*> ise süreç içinde hazfedilmiştir.

24 Muhtemelen metne *el-ittisâlü'l-kâbilî* <*li-umûrin*> ibaresi eklenmelidir.

25 *eş-Şifâ* ile *el-Meşrıkiyyûn*'un metinleri arasındaki mütekâbiliyete dair tablolar için bkz. benim yukarıda 4. dipnotta bahsi geçen makalem.

Akletme sürecinin bütün ayrıntılarıyla anlatıldığı *eş-Şifâ*'nın *De Anima* bölümünde İbn Sînâ, nefsin maddî tahlilinden gayrimaddîye, temelden yüce ve mükemmel olana yükselen açıklayıcı bir plan takip etmektedir. İkinci kitapta {önce} nebâtî nefsi, daha sonra hayvânî nefsi ve görme dışındaki duyuları ele almakta, üçüncü kitapta ise görmeyi incelemektedir. Görme duyusunu diğerlerinden ayırması, onun en yüce duyu olması ve akletmeyle aralarında bir benzerlik bulunması sebebiyle, onu açıklamanın diğerlerine oranla daha zor olmasından kaynaklanmaktadır. Dördüncü kitapta, yukarıda tasvir edildiği şekliyle iç duyuları, beşinci kitapta ise akletmeyi incelemektedir. Şüphesiz bu sıralama Aristoteles'in *De Anima*'sında da bulunmaktadır, ancak İbn Sînâ'nın iddiası, Aristoteles'inkinden -en azından Aristoteles'in eserinin tarihî olarak intikâli açısından- daha sağlam bir örgüye sahiptir. İbn Sînâ dördüncü kitapta iç duyuları ve bu bağlamda iç duyuların kendi nesnelerini depolamalarını ele almaktadır: İmajlar beynin ön bölümünde, çağrışımsal kavramlar ise arkada, yani hafızada depolanmaktadır. Aslında bu husus, iç duyulardan Hayal ve Vehmin hayvânî nefsin birer gücü olması ve dolayısıyla da fizikî bir dayanaklarının bulunması sebebiyle mümkündür. Beşinci kitapta aklı incelerken aynı soru, bu defa akletmenin nesneleri bağlamında tekrar gündeme gelmektedir: Akledilirler nerede depolanmaktadır?[26] İbn Sînâ dört çözüm ortaya koymakta ve daha sonra bunlardan üçünü devre dışı bırakmaktadır. Akledilirler insan aklında "depolanamazlar", çünkü akılda depolanmaları, onların akıl tarafından bilfiil düşünüldüğü anlamına gelir. Bedende de depolanamadıkları gibi, Eflâtuncu idealara benzer şekilde bağımsız olarak da var olamazlar. Bu, geriye tek bir seçenek bırakmaktadır: Akledilirler fa'âl aklın sürekli bir şekilde onları akletmesi anlamında fa'âl akılda depolanmaktadır. Fa'âl aklın "mahzâ bilfiil" olarak isimlendirilmesinin anlamı da budur.[27] Buradan çıkan sonuç ise, insan aklının, bir akılediliri düşünmek istediğinde, onu fa'âl akıldan almak zorunda olduğudur. İbn Sînâ'nın akledilirlerin fa'âl akıldan sudûru anlayışının -filozofun devamlı sûrette bahsettiği "ilâhî feyz" (*el-feyzü'l-ilâhî*)- teme-

••••••

26 İbn Sînâ dokunaklı bir şekilde sormaktadır: *fe-mâzâ nekûlu'l-âne fi'l-enfüsi'l-insâniyyeti ve'l-ma'kûlâti'lletî tektesibuhâ ve tezhelu anhâ ilâ gayrihâ?* "Öyleyse şimdi, insan nefsleri ve onların önce elde edip daha sonra başka bir şeye geçtiği için gözden kaçırdıkları akledilirler hakkında ne diyebiliriz?", *De Anima*, s. 245.5-247.2 Rahman.

27 İbn Sînâ *el-İşârât*'ta fa'âl aklın varlığını, "bizim dışımızda akledilir sûretlerin cevher olarak var olacakları bir şeyin" bulunması gerektiğini ileri sürerek de ispat etmektedir: 3. *nemat, fasıl* 13, nşr. S. Dünyâ, c. II, s. 400-401.

linde de bu yatmaktadır: *Bunun arkasında yatan felsefî problem ise, akledilirler için bir yer arama çabasıdır.*

Şayet akledilirler fa'âl akılda depolanıyorsa bu, yukarıdaki Aristoteles'e ait metne dair İbn Sînâ'nın yaptığı şerhte tespit edilen iki sorudan birincisinde bahsi geçen, akledilirlerin nasıl elde edildiği, yani akletme konusu hakkında bazı sonuçlar doğurmaktadır. Kıyasların sonuçlarını şekillendiren önermeler olarak akledilirler, kıyas yapılarındaki orta terimi keşfetmek sûretiyle, yani standart görüşte tanımlandığı şekliyle Sezgi yoluyla fa'âl akıldan elde edilebilmektedir.[28]

IV

Bu formülasyon, nefsin güçleri hakkındaki Aristotelesçi açıklama modeli içinde nübüvveti izah etmek için bile kullanılan bütüncül bir epistemolojik teori ortaya koyması açısından taşıdığı değere rağmen, düşünme sürecinin yapısını açıklama noktasında kesin bir açıklıktan yoksundur. Bunun dışında sözkonusu formülasyon, Düşünme ve Sezginin yerine dair (aklî nefste mi, yoksa hayvânî nefste mi) felsefî bir problem ortaya çıkardığı gibi, âhiret hayatıyla ilgili olarak da aşağıdakiler gibi ciddi sonuçlara yol açmıştır:

1. Şayet akledilirler sadece bir kıyasın orta terimini bulmak yoluyla elde edilebiliyorsa (**Metin 2**, §2) ve orta terim ancak Sezgi vasıtasıyla Keşfedilebiliyorsa (**Metin 2**, §2), bu durumda akledilirler sadece Sezgi yoluyla elde edilebilir.

2. Şayet akledilirler ancak Sezgi vasıtasıyla elde edilebiliyor ve Sezgi düşünme sürecinin veya Düşüncenin (*fikra*) bir parçası veya son aşamasıysa (**Metin 9**), bu takdirde akledilirler sadece Düşünme yoluyla elde edilebilirler.

3. Şayet akledilirler sadece Düşünme yoluyla elde edilebiliyorsa ve Düşünme hayvânî nefse ait, dolayısıyla da bedenin ölümüyle birlikte hayatiyetini yitiren bedensel bir güç olan Düşünme gücünün (*müfekkire*) bir işlevi durumundaysa, o zaman akledilirler, ölümden sonra elde edilemezler.

••••••

28 İbn Sînâ'nın, ilk akledilirlerin elde edilmesi hakkındaki teorilerine dair bkz. Hasse, "Vier Intellekte", s. 32 vd.; akledilirlerin küllî kavramlar olarak soyutlama yoluyla elde edilmesi hakkında ise bkz. Dag Nikolaus Hasse, "Avicenna on Abstraction", *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001, s. 39-72.

Ne var ki bu sonuç saçmadır, çünkü bedenin ölümünden sonra aklî nefsin yaptığı *tek* şey akledilirleri düşünmektir. Dolayısıyla şayet bu kabul edilemez sonuca Sezginin Düşünme sürecinin bir parçası olduğu varsayılarak ulaşıldıysa, o takdirde Sezginin (*hads*) Düşünmeden (*fikr*) tefrîk edilmesi ve Düşünmenin daha iyi bir tarifinin yapılması gerekmektedir.

Yukarıda §3'te ifade edilen sorunun aynısı Behmenyâr veya Ebû Mansûr İbn Zeyle tarafından İbn Sînâ'ya yöneltilmiş, filozof da bu soruyu şu şekilde cevaplamıştır:

> [7*] *el-Mübâhasât*, §§234-238, Bîdârfer[29]
>
> 1. [Behmenyâr veya İbn Zeyle'nin] sorusu: Akledici güç öğrenme ve hatırlama sırasında -hatta aklettiğini aklettiği zaman bile- Düşünceyi (*fikra*) kullanmamazlık edemez! Öyleyse [nefsin ölümle birlikte bedenden] ayrılmasından sonra, bu [Düşünce] gücünün varlığı sona erdiğinde o nasıl idrâk edebilecektir?
>
> 2. [İbn Sînâ'nın] cevabı: Onun [yani aklın] orta terimi arayan Düşünme gücünü (*müfekkire*) kullanmak durumunda kalmasından Allah korusun! Bunun sebebi, öğrenmenin iki yolla meydana gelmesidir: Birincisi herhangi bir araştırma olmaksızın orta terimin Zihne gelerek [kıyasın] sonucuyla birlikte elde edilmesi şeklindeki Sezgi aracılığıyladır. İkincisi ise sunî yollarla ve araştırmadan [sonradır].
>
> 3. Sezgi ilâhî bir feyiz ve hiçbir çaba göstermeksizin gerçekleşen aklî bir ittisâldir. Bazı insanlar, öğrendikleri şeylerin çoğunda Düşünmeye (*fikr*) neredeyse hiç ihtiyaç duymayacak şekilde [mükemmel Sezgi] düzeyine ulaşabilir ve nefsin kutsal gücüne sahip olabilirler.[30]

••••••

29 Bîdârfer neşrindeki daha güvenilir metin, benim *Avicenna* kitabımdaki tercümenin gözden geçirilmesini zorunlu hale getirmiştir. Krş. Michot'un Fransızca tercümesi: "Cultes, magic et intellection: l'homme et sa corporéité selon Avicenne", *L'Homme et son univers au Moyen Age* [Philosophes Médiévaux, XXXVI], ed. C. Wenin, Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie, 1986, s. 220-233 (s. 231-232, §§6-8).

30 Yani, çok güçlü olan heyûlânî akıl, aslında meleke halindeki (*in habitu*) bir akıl gibidir ve kuvvetli bir Sezgi yoluyla tüm akledilirleri tek başına elde edebilir; bkz. **Metin 2**, §1 ve §3'teki (son cümleler) formülasyon (ve karşılık gelen Arapça metin); krş. yukarıda 10. dipnot. Buna göre metnin okunuşu, *ve yekûnu lehû kuvvetü'n-nefsi'l-kudsiyyetü* şeklinde olmalıdır. Michot'un yaptığı gibi *el-kudsiyyeti* şeklinde okumak ve bağlamı teolojik boyuta taşıyacak tarzda "la puissance de l'Ame Sainte" şeklinde tercüme etmek hatalıdır. Sözkonusu metin Davidson tarafından da *Intellect* kitabında (s. 101) -görünüşe göre Michot'dan etkilenmeksizin- "the power of [a] holy soul" şeklinde yanlış tercüme edilmiştir. Davidson, kitabının bir sonraki sayfasında (s. 102) ise *eş-Şifâ*'dan, aynı doğrultudaki metni "holy faculty" şeklinde doğru tercüme etmiştir.

4. Nefs yüce bir mertebeye ulaşıp en üstün [kutsal] gücü elde ederek bedenden ayrıldığında, bütün oyalayıcı şeylerin ortadan kalktığı Orada nâil olunan her şeye, Sezgi aracılığıyla elde ettiğinden daha hızlı bir şekilde erişir: Aklî âlem kendini, önermelerin kavramlarını ve akledilirleri zamana bağımlı değil, özlerine ait sıraya göre [nefse] sunar[31] ve bu bir anda meydana gelir.

5. [Bu dünyada] Düşünmeye (*fikr*) sadece ya nefs bulanık durumda veya ilâhî feyze ulaşma konusunda âciz olduğu ve az alıştırma yaptığı için ya da oyalayıcı şeyler dolayısıyla ihtiyaç vardır. Bunlar olmasa, nefs her şey hakkında hakikatin en ileri noktasına ulaşacak derecede kesin bilgi elde edebilirdi.

Her hâlükârda İbn Sînâ ile talebeleri arasındaki soru-cevap şeklindeki bu konuşma, Sezgi teorisine dair filozofun standart görüşünden gözden geçirilmiş görüşe geçişin başlangıcına işaret etmektedir. Burada belirtilmesi gereken bir diğer husus, öğrenmenin meydana gelebildiği iki yolu açıklarken (§2) filozofun ikinci yolu tam olarak tanımlamayıp onun sadece sunî yollar (*hîle*) ve araştırma (*taleb*) sonrasında oluştuğunu söylemesidir. Muhtemelen İbn Sînâ, Düşünme konusunda, *el-İşârât*'ta (**Metin 6**, §3) ikinci yol hakkında verdiğine benzer sarih bir tarife henüz ulaşamamıştır. "Sunî yollar", hem standart görüşteki ikinci yolu teşkil eden öğrenimi ve hem de düşünme genel başlığı altına girebilecek diğer etkinlikleri -şayet gerekliyse- telif etme noktasında yeterince kapsamlı bir ifadedir. Dahası filozof, orta terimi "araştırma" (*taleb*) konusunda, yani orta terimi elde etmeye matuf bilinçli bir karara sahip olma hususunda da pek emin gözükmemektedir. Burada İbn Sînâ, Sezginin kendiliğinden ve anlık mâhiyetini artırmak ve dolayısıyla onu Düşünmeden daha iyi ayırt etmek amacıyla, muhtemelen kendisine yöneltilen soruya ilk tepki olarak onu {yani araştırmayı} Sezgiye indirgemektedir. Bununla birlikte *el-İşârât*'ta daha tadil edilmiş (ve daha doğru) {bir görüşle karşımıza çıkan İbn Sînâ}, bu defa yeniden tarif edilen Sezginin iki türünün de farkındadır: Birisi araştırmayı içerirken, diğeri kesinlikle onu ihtiva etmemektedir (**Metin 6**, §8).

Yine de İbn Sînâ'nın bu soru-cevap faslında açık bir şekilde yapmak istediği şey, belirgin ve etkili bir tarzda Düşünme ve Sezgiyi birbirinden

••••••

31 Doğru metin, Bîdârfer tarafından verilen (*ez-zâtiyye* yerine *ez-zâtî*) ve hem Michot ("Cultes", s. 232) hem de benim tarafımdan (*Avicenna*, s. 166) tercüme edildiği şekliyledir. *Avicenna* adlı kitabımın 166. sayfadaki 45. dipnot dikkate alınmamalıdır.

ayırt etmektir (§§3, 5). Yukarıda da işaret edildiği üzere filozofu bunu yapmaya sevkeden şeyin, {meselenin} uhrevî {veçhesi olduğu hususu}, ölümden sonra nefsin akledilirleri elde etmesine dair ayrıntılı tasvirden tüm açıklığıyla anlaşılmaktadır (§4). Bu yeni formülasyonda yapılan şey ise, standart görüşte orta terimleri elde etmenin tek yolu Sezgi iken, şimdi bu yolun ikiye yani Sezgi ve Düşünmeye bölünmesidir (§2, "orta terimi araştıran Düşünme gücü"). Bu, düşünme sürecinde Düşünmenin rolünü artırmakta ve özellikle İbn Sînâ'nın düşünmeyle ilgili kavramları birbirinin yerine kullandığı dikkate alındığında, yeniden ve daha büyük bir önemle Düşünmenin mâhiyeti (Düşünme nasıl gerçekleşir) ve yeri (Düşünme hayvânî nefsin mi, aklî nefsin mi bir gücüdür) ile ilgili problemi gündeme getirmektedir: Talebe, Düşünce (§1, *fikra*) hakkında sormasına rağmen İbn Sînâ cevabına (§2), sanki Düşünceyi Düşünme gücüyle (*müfekkire*) özdeş sayıyormuş gibi başlamakta ve cevabını Düşünme (*fikr*) hakkında konuşarak bitirmektedir (§5). *el-Mübâhasât*'taki pek çok soru bu konuyla ilgilidir. Aşağıdaki konuşmada da âhiret hayatı bağlamında Düşünmenin yeri ile ilgili öncekine çok benzeyen bir soru sorulmaktadır:

> [13] *el-Mübâhasât*, §150-154, Bîdârfer[32]
>
> 1. [Behmenyâr veya İbn Zeyle'nin] sorusu: Bizce de Kabul edildiği üzere, [insan] aklını kuvveden fiile çıkartan şeyin bir {başka} akıl olduğunu farzedelim. Fakat [aklın bedenden] ayrıldıktan sonra onunla [yani diğeriyle, fa'âl akılla] ittisâlinin delili nedir? Halbuki bu hayatta, görüleceği üzere, akıl, fa'âl akılla ancak ve ancak İmaj-doğurucu güçteki (*hayâl*) sûretleri dikkatli bir şekilde inceledikten sonra ve Düşünceyi (*fikra*) kullanmak sûretiyle ilişki kurabilmektedir -aslında öyle görünüyor ki, onunla {yani akılla}, ayrık olan [fa'âl akıl] arasında bir ilişki meydana getiren şey sanki Düşüncedir. Öyleyse [akıl, bedenden] ayrıldıktan sonra Düşünceye hiçbir ihtiyacı kalmadığı halde niçin bu yaşamda böyle bir durumda ve bu şartlar altında [fa'âl akıl] tarafından fiile çıkartılıyor?
>
> 2. [İbn Sînâ'nın] cevabı: Bizim aklımız ayrık olan [fa'âl akılla] ilişkiye geçmek için İmaj-doğurucu güce her zaman değil, sadece ilk küllî kavramları (*tasavvurât*) elde etmek için ilk defa çaba gösterdiğinde ihtiyaç duyar. Kimi zaman o, -[aklın] geometri problemleri üzerinde düşün-

••••••

32 Krş. Michot tarafından yapılan Fransızca tercümesi: "Cultes", s. 230-231. Michot'un tercümesi Bedevî'nin *Aristû inde'l-Arab*'daki neşrine (s. 227-228 §457) dayanmaktadır ki, bu neşir hem *el-Mübâhasât*'ın farklı bir nüshasını esas almıştır hem de harekeleme ve noktalama konusunda yanlış yönlendiricidir.

düğü esnada duyusal şekilleri dikkatlice incelediğinde yaptığı gibi- bazı faaliyetlerinde İmaj-doğurucu güçten, [kendi planına] katılımını sağlamak[33] için onu herhangi bir itiraz gösteremeyecek şekilde meşgul etmek sûretiyle yardım ister.

3. Bu yardım isteme işi zorunlu olmasa da yararlıdır ve [sadece] ya gerçekten duyusal olanla ya da [duyusal olan ve olmayanların] bir karışımıyla ilgili meselelere dairdir. Ne var ki, güçlü bir akla sahip olan kimse bunu reddedip duyuların yardımını istemeyebilir ve hatta bazen İmaj-doğurucu güçle birlikte [duyuları da] bir kenara bırakıp [inceleme konusu olan] kavramı duyusal veya hayalî bir varlık şeklinde müşahhas hale getirmeyebilir.[34] Bir kıyası tamamen kendi başına kuran kişi,[35] kendi {kurduğu} kıyas, tanım ve tasvire ait, Hayal gücünün nesnesi olmayan küllî kavramlar üzerinde tasarrufta bulunur. Kendisine keskin bir Sezgi bahşedilmiş olan kimsede orta terimler herhangi bir araştırma veya Düşünme (*fikr*) olmaksızın ve aklın güçleri dışında hiçbir güçten yardım almaksızın bir defada oluşur.

4. Ne İmaj-doğurucu gücün yardımını alarak [fa'âl akılla] her zaman ittisâl kurulabilir, ne de [bedenden] ayrılan her insan nefsi ayrık olan [fa'âl akılla] ilişkiye geçebilir. Bu [sadece, hayat boyunca] bu ilişki için gerekli olan yeteneği edindiğinde mümkündür. Bu yeteneğin belirlenmesi ve ne zaman meydana geldiği meselelerinin oldukça zor olduğu düşünülür. Belki de o, bir kişiye maddeden ayrık olan kavramları tamamen kendi başına[36] kavramsallaştırmak kolay hale geldiğinde [hâsıl olur].

İbn Sînâ'nın bu cevabı önemlidir; çünkü bu cevap, filozofun er geç farkına vardığı, düşünmenin birbirinden farklı konumdaki iki türünü belirlemektedir ki, bunlardan birisi hayvânî nefste, diğeri de akıldadır. Her şeyden önce talebesi, İbn Sînâ'ya özellikle, akledilirlerin elde edilmesi sürecinde hayatî öneme sahip olduğunu düşündüğü Düşünce (*fikra*)

••••••

33 Yani, İmaj-doğurucu güç aynı anda ilgisiz planlar türünden bir başka şeyle meşgul olsaydı, gayrikasdî olarak, aklın yapmakta olduğu her şeye karşı çıkardı. Michot bu cümleyi farklı bir şekilde anlamaktadır.

34 Yani, İbn Sînâ tarafından biraz önce verilen geometri örneği açısından düşünülecek olursa, bir problemi çözmek için bir şekil çizmek, onu duyusal ve hayal edilebilir bir varlık olarak "müşahhaslaştırmak" anlamına gelmektedir.

35 Yani, duyuların ve İmaj-doğurucu güçteki imajların yardımı olmaksızın.

36 Bîdârfer ve Bedevî neşirlerinde olduğu gibi sırasıyla *el-istiklâl yu/tutasavver* şeklinde okumak yerine, *el-istiklâl bi-tasavvur* şeklinde okunmalıdır. Mana yukarıda §3'tekinin aynısıdır: Duyusal idrâk ve imajların yardımı olmaksızın.

hakkında sormaktadır. Ancak İbn Sînâ neredeyse tüm cevap boyunca sadece İmaj-doğurucu güçten yani *hayâl*den bahsetmektedir. Bu, İbn Sînâ'nın zihninde, hayvânî nefse ait Düşünce gücünün (*müfekkire*) işleyişinin, işlevi İmaj-doğurucu güçteki (*hayâl*) imajları idare etmek olan Hayal gücüyle (*mütehayyile*) özdeş olduğunu göstermektedir. *Hayvânî nefsteki* Düşünme/Hayal gücü aracılığıyla gerçekleşen düşünme şekli, akledilirleri veya orta terimleri keşfetmede akla yaptığı yardımlar dolayısıyla önemli ve yararlıdır, ancak zorunlu değildir. Güçlü akıllara sahip bazı insanlar küllîleri yani akledilirleri, onları "müşahhaslaştırmaya" yani onları cüz'î varlıklar ve dolayısıyla duyusal veya hayalî varlıklar olarak betimlemeye gerek duymaksızın doğrudan düşünebilirler. İbn Sînâ'nın geometriyle ilgili verdiği örnek etkileyicidir ve o bunu başka bir yerde yeniden kullanacaktır (aşağıda **Metin 15**, §§2-3). Bir kimse tahtaya çizilmiş olan "müşahhaslaştırılmış" daireye bakmaksızın küllî "daire" kavramını düşünebilir. Sözkonusu kişi daha sonra "tamamen kendi başına (*müstakill*)", duyuların ve hayal gücünün yardımı olmaksızın bir kıyas kurabilir, ancak sadece kendi kıyas ve tanımına ait terimleri oluşturan küllî kavramlar üzerinde tasarrufta bulunabilir. İşte bu, düşünmenin ikinci türüdür ve zorunlu olarak sadece aklî nefste yani akılda bulunur. Sezgiye gelince, İbn Sînâ gözden geçirilmiş görüşe uygun olarak onu şöyle tanımlamaktadır: O, orta terimleri herhangi bir araştırma, herhangi bir tür Düşünme (*fikr*) ve aklın güçleri dışındaki diğer güçlerin herhangi bir yardımı olmaksızın bir defada keşfeder. İbn Sînâ bu tutumuyla, daha önce bahsi geçen ve talebesi tarafından sorulan âhiret hayatı noktasındaki imkânsızlık veya içinden çıkılmaz durumdan kurtulmak amacıyla Sezgiyi Düşünmeden açık bir şekilde ayırmaktadır.

Bu ve benzeri paragraflarda düşünmenin iki türü hakkında yapılan tasvir ile düşünme ile ilgili terminolojide devam edegelen belirsizlik, talebelerin zihninde başka sorular da uyandırmıştır. Bu talebelerden birisi, düşünmenin ikinci türünün yani aklî nefste olanın gerçekte fa'âl akılla bir ilişkisinin olup olmadığını tahkik etmek istemiştir:

[14] *el-Mübâhasât*, §595, Bîdârfer

1. Soru: Şayet Düşünme (*fikr*), [fa'âl akılla] ittisâl için mükemmel bir istidad aramaksa, yani [aklî nefsin][37] düşünüp bilgi elde etmesi duru-

••••••

37 Metindeki fiil müennestir ve *nefs* kelimesi kullanılmamış olmasına rağmen, ondan başka atıfta bulunabileceği bir şey yoktur.

munda, her istediğinde bu ittisâli gerçekleştirmek ona bağlı oluyorsa, nasıl olur da hata meydana gelir? Nasıl olur da o [yani nefs][38] [fa'âl akıldan] ayrılır ve tekrar ona nasıl döner?

2. Cevap: Düşünme (*fikr*), tanımları ortaya koyup (*ihzâr*) onlara ait kavramları (*tasavvur*) oluşturarak orta [terimleri] tedârik etmek için ilkelerle[39] ilişkiye geçmeye muhtaçtır. Fakat birleştirmenin (*terkîb*) işlevi ona bağlıdır, bazen [onu] iyi yapar, bazense kötü.

Öyle görünüyor ki, bu soruya, düşünmenin muhtelif başarılarından bahseden Sezgiye dair gözden geçirilmiş görüşün ifade edildiği *el-İşârât*'taki metin (**Metin 6**, §7) yol açmıştır. Ancak İbn Sînâ'nın cevabı oldukça kısadır: Düşünme gücünün birleştirdiği şey nedir? Duyusal ve kavramsal imajları birleştirme (*terkîb*) ve ayırma, hayvânî nefse ait olan Hayal ve Düşünme (*müfekkire*) güçlerinin esas işlevidir. Burada Düşünmenin hata yapabileceğini açıklarken İbn Sînâ'nın bu kelimeyi (*terkîb*) kullanması, onun zihninde Düşünmenin hayvânî nefs bağlamında yer aldığı izlenimini vermektedir. Yine de Düşünme burada neyi birleştirmektedir? Zâhirî bağlam, Düşünmenin, sonuçları oluşturmak için fa'âl akıl tarafından "ortaya atılan" bu kavramları birleştirdiğine işaret ediyor gözükmektedir. Ancak bu kavramlar akledilir yani küllî kavramlardır ve hayvânî nefse ait Düşünme gücü gibi maddî yönü olan bir güç tarafından düşünülemezler. Dolayısıyla burada atıfta bulunulan Düşünme gücü ya akla (aklî nefse) aittir, ya da İbn Sînâ aslında hayvânî nefse ait olan Düşünme gücü hakkında konuşmaktadır ki, bu takdirde de soru sahibinin akledilirlerle ilgili hatalara ilişkin sorusunu cevaplamamış olmaktadır. Fakat İbn Sînâ'nın akla ait Düşünme gücünden bahsettiği açıktır: Çünkü "Düşünme ilkelerle ilişki kurmaya muhtaçtır" demektedir ve akledilirleri fiilen elde etme anlamındaki böyle bir ilişki, sadece bölünemez ve gayrimaddî bir cevher, yani akıl veya aklî nefs sayesinde gerçekleşebilir. Filozofun bu noktada, (tanımlar yoluyla) oluşturulmuş kavramlar anlamında *tasavvur* kelimesini kullanması da buna işaret etmektedir. Zira *tasavvur*, İbn Sînâ'nın mantık hakkındaki eserlerinde tekrarlamaktan asla usanmadığı üzere, *tasdîk*le (kıyas yoluyla bir ifadenin tasdik edilmesi) birlikte, tüm akledilir bilgiyi oluşturmaktadır.[40] *Tasavvur*un yaptığı şey, Zihne tanım ve terimleri getirmek ve kıyaslar oluşturmak için onları birleştirmektir. Bu kıyas-

• • • • • •

38 Fiiller, Bîdârfer neşrindeki gibi müzekker değil, *tezûlü* ve *te'ûdu* şeklinde müennes olarak okunmalıdır.

39 Yani, fa'âl akıl ve feleklerin akılları.

40 Krş. Mesela *en-Necât*, s. 3.

ların, birisi tarafından kabul edilen sonuçları, cümlenin ikinci yarısında zımnen mevcut olabilmektedir ve Düşünmenin hataya düşebileceği yer de burasıdır. **Metin 13**, §3'te belirtildiği üzere, tüm bu kavramları birleştirme ameliyesi, doğal olarak, aklî nefsin sağlıklı/düzenli işleyişi olabilir. Bu husus, *el-Mübâhasât*'ın bir başka paragrafında (aşağıda §10) vuzûha kavuşturulmaktadır:

[15] *el-Mübâhasât*, §§107-112, Bîdârfer[41]

1. [el-Kirmânî tarafından yöneltilen sorulardan] birisi de, onun Sezgi hakkındaki sözü ve orta terimlerin ancak Düşünme (*fikr*) aracılığıyla bulunabileceği konusundaki ısrarıdır. Bu pek çok açıdan yanlıştır.

2. Birincisi: Mükemmel (*bâliğ*) Sezgi, bir orta terimin, [aklî nefsin] diğerlerinin imajları arasında gidip gelmek sûretiyle bir şekilde ona {yani orta terime} ulaştırılmasına gerek kalmaksızın, [Zihinde] bir defa/aniden görünmesidir. Bu, tecrübeyle sabit bir husus olup en çok, uzman geometriciler için âşikârdır.

3. Çünkü insanlar, nesneleri anlama [kabiliyeti] açısından türlü türlüdür. [3a] Kimilerine, problemi ortaya koyarken orta terim bazen beklenmedik bir şekilde belirir ve çözümü buluverirler. [3b] Bazen [problemi ortaya koyar] ve düşünce imajlarını zihnen tekrar tekrar gözden geçirmekle bir vakit geçirirler, sonra dinlenme ve rahatlamaya yöneldiklerinde, birdenbire orta terim onlara beliriverir. [3c] Bazı zamanlarda da herhangi bir problem ortaya koymadıkları halde, -Allah'tan, istemedikleri halde kendilerine gelen bir hediye olarak- nefslerinde ansızın [bir kıyasa ait] bir terimle ilişkisi olan bir kavram belirir ve bir sonuç meydana gelir.

4. Diğer bir insan zümresi ise az da olsa Düşünmeye ve imajlar arasında kısa bir zaman geçirmeye muhtaçtır.

5. Bir başka grup ise idrâk etmeden önce çokça Düşünmeye gereksinim duyar.

6. Diğer bir grup, onları kendisine öğretecek dışarıdan bir kişiye ihtiyaç duyar. Buna rağmen bu gruptaki kimselerin Düşünmeleri nâdiren sonuç doğurmaktadır.

7. Bu durumda sözkonusu [insan] grupları mevcuttur ve onları ancak tecrübesiz insanlar inkâr edebilir. Zira çözümü tecrübe gerektiren şeyi [halletmek] için sadece tecrübe yeterlidir.

••••••

41 Krş. Michot'un Fransızca tercümesi: "Cultes", s. 232-233 (§§9-13) ve yine Michot'un "La Résponse d'Avicenne à Bahmanyâr et al-Kirmânî", *Le Muséon*, sy. 110 (1997), s. 143-221 (s. 187-189'da).

8. İkincisi: [el-Kirmânî'nin tutumu yanlıştır], çünkü bir iddia üzerinde düşündüğü (*tefekkür*) zaman tecrübe ettiği yorgunluğu, [tüm] âlem için geçerli saymıştır. Bu noktada o, yalnız hazım ilacı sayesinde {yediklerini} sindirebilen ve buradan hareketle dünyanın [geri kalanının da] sadece hazım ilacı yardımıyla {yediklerini} sindirebildikleri sonucuna ulaşan kimse gibidir.

9. Üçüncüsü: Şayet şu dünyamızda herhangi bir şeyi idrâk etmemizin öğrenme ve Düşünme dışında bir yolu olmadığını kabul etsek bile bu, böyle bir şeyin [aklî] nefsin,[42] varlığın her [şeklindeki] âdeti olmasını zorunlu kılmaz. Belki de nefs bedende olduğu müddetçe ilgilendiği her şey hususunda[43] Hayal gücünde (*tahayyül*) bir düşmana sahiptir. Eğer o [yani nefs][44] [kendi] faaliyetiyle ilgili her şeyde onunla işbirliği içinde olmaya çabalarsa, kendine özgü faaliyetiyle meşgul olmaya devam etmesi onun için kolay olacaktır -ve bazen [düşman] bile yardım edebilir. Ancak [kendi] faaliyetiyle ilgili herhangi bir konuda onunla ortak olmayı istemezse, inatçı bir hayvanın binicisi gibi, dikkati dağılıp engellenecektir. Dolayısıyla onun ortaklığını ve birlikteliğinin yardımını istemeye muhtaçtır. Fakat o, kendisine hep engel teşkil etmiş olan ortağından [ölüm sayesinde] ayrıldığı vakit, [sağlıklı/tam bir faaliyet] göstermek için {gereken} olumlu istidada (*meleke*) sahip olduğunda, diğerlerinden tamamıyla bağımsız hale gelir. Bu durumda sözkonusu [meseleye] asla dönüp bakmaz. Sorulması gereken şey, [aklî nefsin] bizâtihî mi fiilde bulunduğu yoksa edilgin durumda olup bir sûret mi kabul ettiği ve hangi sebebin onu kuvve halinden fiil haline çıkardığıdır. Şayet bu doğruysa [yani aklî nefs kendine özgü bir faaliyete sahipse] beraberinde bulunan herhangi bir engel ve karşıtlığa dönüp bakmaya ihtiyaç yoktur. Bu doğru değilse, mesele çözümsüz ve [aklî nefsin] Hayal gücüyle olan ortaklığında maruz kalmış olabileceği şeylerle ilişkisiz hale gelmektedir. Ancak o, nefsin kendine özgü bir fiilinin olmadığı yönündeki [iddiayı] geçersiz kılan, reddedilmesi imkânsız bir delile bağlıdır.

••••••

42 İbn Sînâ burada *nefs* kelimesini herhangi bir nitelemede bulunmaksızın kullanmasına rağmen, nefsin bedenden ayrılmasına yaptığı atıftan, burada aklî nefsi veya aklı kasdettiği açıktır.

43 Bîdârfer neşrindeki birinci çoğul şahıs {*nete'âtâhu*} yerine, Bedevî ve Michot'taki gibi müennes olarak *tete'âtâhu* şeklinde okunmalıdır.

44 Metnin bu bölümü boyunca (aklî) *nefs*e atıfta bulunmak üzere müzekker zamir kullanılmaktadır. Bu, İbn Sînâ'nın eserlerine ait el yazması nüshalarda nisbeten yaygın bir husustur. Şayet bu bir yazım hatası değilse, filozofun müzekker bir isim olan *akl*ı düşünmekte olduğuna işaret edebilir.

10. Son olarak bilmelisin ki, geometricilerin kendi [çizim] tahtalarında ve işaretleme âletlerinde yaptıkları gibi, sözkonusu güçlerin, cüz'î imajlar aracılığıyla bu [birleştirme faaliyetini] taklit etmeye hazır gönüllülükleri yararlı olsa bile, [bir kıyasın önermeleri olarak] küllî kavramları birleştirmek (*terkîb*), güçler veya bedenin organları vasıtasıyla gerçekleşecek bir şey değildir.

Bu son paragraf, İbn Sînâ'nın bundan önceki metinde (**Metin 14**, §2) bahsettiği, bazen yanılabilen birleştirmenin, akıl tarafından gerçekleştirildiğini kesin bir şekilde ortaya koymaktadır.[45] Zira akledilirlerin birleştirilmesi veya onlar üzerinde yapılacak herhangi bir işlem, maddî bir güç -ki buradaki atıf Düşünme gücünedir (*müfekkire*)- veya bedenin herhangi bir organıyla, yani beynin orta karıncığıyla gerçekleştirilemez; çünkü gayrimaddî olan akledilirlerin dayanağı ne maddî, ne bölünebilir ne de sonlu olabilir.[46] Dolayısıyla İbn Sînâ'nın burada yapmak zorunda olduğu şey (**Metin 13**'te de yaptığı gibi), biri aklî nefste, diğeri ise hayvânî nefste olan *birbirine paralel iki düşünme süreci oluşturmaktır*. Birincisinin işlevi, kıyaslar kurmak ve sonuçlara ulaşmak amacıyla küllî önermeler ve terimleri[47] birleştirmek, yani temelde bizim sadece *akıl yürütme* dediğimiz şeydir ve içerdiği kavramların yani akledilirlerin gayrimaddî mâhiyeti sebebiyle zorunlu olarak akılda vukû bulmaktadır. Hayvânî nefsteki ikinci sürecin yani Düşünme gücünün işlevi ise, akıldaki süreci, ona yardım etmek amacıyla *taklit ederek* (*muhâkât*) cüz'îlerin kavramsal imajlarını birleştirmektir. Cüz'îler ve onların imajları her zaman elde mevcut

• • • • • •

45 Bu gerçek, akledilir sûretleri birleştirmek ve ayırmak anlamında Düşünmenin İbn Sînâ'da sadece hayvânî nefse ait Düşünme gücü tarafından gerçekleştirildiğini varsayan pek çok ilim adamının dikkatinden kaçmıştır; bkz. Davidson, *Intellect*, s. 95 vd. ve özellikle D. Black, "Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings", *Documenti e Studi sula Tradizione Filosofica Medievale*, sy. 8 (1997), s. 425-453: "Kendilerini birleştirmek ve ayırmak, düşünme gücünün işlevleridir. Düşünme gücü iç duyu güçlerinden birisidir ve bu sebeple hayalî nefsi oluşturan güçler kümesinin bir parçasıdır" (s. 448). **Metin 15** §10 açıkça bu tür iddiaları tekzib etmekte ve bu noktada Black'in savını hükümsüz kılmaktadır. İşin garibi, Black de eserinin 448-449. sayfasındaki 62 numaralı dipnotta, kendi görüşünü desteklemek için *el-Mübâhasât*'ın tam da bu kısmına (Bedevî neşri, §468) atıfta bulunmaktadır.

46 Bu noktada bkz. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'taki kapsamlı delilleri. Bunlar Rahman tarafından tercüme edilmiştir: *Psychology*, s. 41-54.

47 O halde **Metin 15** §10'daki *hudûd* kelimesi, Michot'un iddia ettiği gibi "tanımlar"a değil, açıkça bir kıyasın terimlerine atıfta bulunmaktadır: Michot, "Résponse", s. 189: "La composition des définitions universelles."

iken, akledilirler için durum böyle değildir. Dolayısıyla kişi, doğru bir kavramsallaştırmaya ve soyut bir çözüme ulaşabilmek için, şekiller çizen geometrici gibi, işe elde mevcut olanla başlamaktadır. İbn Sînâ'nın da belirttiği üzere, Düşünme gücünün işlevi, geometrik şekiller gibi faydalı, ancak taklidî ve dolayısıyla da türedidir: Gerçek akledilirlerle yapılan gerçek düşünme, aklî nefste vukû bulmaktadır.

Bu metinde geometricilere yapılan atıf (**Metin 13**, §2 ve **Metin 10**, §3'te olduğu gibi), İbn Sînâ'nın bu konulardaki düşüncesinde görülen gelişme açısından ilginç ipuçları vermektedir. Geometricilerin problemlerini çözerken takip ettikleri süreç hakkında verdiği ayrıntılı tasvirden anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ, ani Sezgi hakkında değilse bile, bazı şeylerin bizde "ansızın" oluştuğuna dair temel düşünceye kendi geometri tecrübesi sayesinde ulaşmıştır. Başka bir deyişle, Aristoteles'in eserlerinde okumuş olması muhtemel şeyleri gözardı ederek {şunu söyleyebiliriz}: Geometrik ispatı birdenbire ve beklenmedik bir şekilde bulma tecrübesi, -problemle ilgilenmeyi bırakıp daha sonra problemin çözümünün kendisinde aniden oluştuğu kişi tasviri oldukça etkileyicidir- İbn Sînâ'nın teorisini formüle etmesini sağlayan temel etken olabilir, ki bu meselenin daha önce Aristoteles tarafından *Posterior Analytics*'te ifade edilmiş olduğunu memnuniyetle müşâhede etmiştir. Otobiyografisinde kendisi de şunları söylemektedir:

> Öklid'in *Elementler* adlı kitabına gelince, onun ilk beş veya altı önermesini ondan [yani en-Nâtılî'den] okudum ve daha sonra kitabın geri kalanını kendi başıma çözmeye giriştim. Ardından *el-Mecistî*'ye geçtim ve onun giriş bölümünü bitirip geometrik şekillere geldiğimde en-Nâtılî bana: "Onları tek başına okuyup çözmeye çalış" dedi. (...) Daha sonra (...) Fizik ve Metafizik hakkındaki hem orijinal metin hem de şerh türünden kitapların Sıhhatini Belirlemekle meşgul oldum ve Felsefî Bilimlerin kapıları bana açılmaya başladı.[48]

Bazı şeylerin kendisinde "aniden" oluştuğu yönündeki tecrübesi, fa'âl aklın bütün akledilirlerin mekânı veya "depolanma yeri" olduğuna dair teorisinin temelini oluşturmuş olabilir (yukarıda III. bölümün sonunda bahsedilmişti). Sözkonusu tecrübe hakikaten şaşırtıcıdır: Bir problem üzerinde saatlerce çalışan kimse daha sonra onu bırakıp başka bir şeyle

••••••

48 Gutas, *Avicenna*, s. 26-27.

ilgilenmeye başlamakta ve bir süre sonra, hatta sözkonusu problemi bile unuttuğu bir sırada problemin cevabı onda belirivermektedir. Cevap nereden gelmiştir? Bu, aksiyomatik hakikatler (bunların menşeinin bir problem teşkil etmediği âşikârdır) veya soyutlama (kişi somut bir örnekten hareket etmekte ve daha sonra kendisinin soyut kavramlarla düşündüğünü neredeyse duyabilmektedir) gibi diğer kavramsallaştırma türlerinden herhangi birini izah etmekten çok daha zordur. Dolayısıyla cevabın ansızın geldiği açıktır ve İbn Sînâ {akledilirlerin mekânını}, kendisinin kabul ettiği sudûrcu şemanın aklî ontolojisinde yer alan fa'âl akılla özdeşleştirmekte hiçbir zorluk çekmemiştir. *Dânişnâme-i Alâî* adlı eserinde de (**Metin 5**, §3) bu düşüncesini neredeyse aynen belirtmektedir: "Bir öğretmen{in yardımı} olmaksızın, her istediğinde çok kısa bir zamanda Sezgi yoluyla bilimleri başlangıçlarından sonlarına kadar elde edebilen (...) *ve dolayısıyla bu bilginin bir yerden kalbine akıtıldığına inanan* (...) bir kimse olabilir (...)"; yani tecrübe öylesine güçlüdür ki, anlaşıldığı kadarıyla onu açıklamanın tek yolu, başka bir yerden geldiğini ve dolayısıyla sözkonusu başka yerin de yukarıda bir yerde olması gerektiğini kabul etmektir ve İbn Sînâ "ve muhtemelen gerçek olan da budur" diyerek sözlerini bitirmektedir.

Düşünme hakkındaki tartışmaya dönersek: Çift yönlü olan, yani hem aklî nefs hem de hayvânî nefs tarafından idare edilen düşünme süreci, konu hakkında **Metin 15**, §10'da yer alan ve akıl yürütmeyi ayrıntılı bir şekilde açıklayan bir soruya verdiği cevapta, İbn Sînâ tarafından bütün açıklığıyla ifade edilmiştir:

[16] *el-Mübâhasât*, §§252-255, Bîdârfer

1. [Behmenyâr veya İbn Zeyle'nin] sorusu: Akıl dışında hangi güç Düşünme gücünü (*el-müfekkire*), hareketinden bir şey kaybetmeyecek şekilde devamlı olarak kullanır? Ben akıldan başka bir gücün onu kullanmadığını tahmin ediyorum. Çünkü bu gücün [yani Düşünme gücünün] üzerlerinde tasarrufta bulunduğu kavramlar; (yanlış bile olsa) görüşler, sonuçlar üzerinde düşünme, akrabalara karşı şefkat, cüz'î işleri idare etme ve Vehim gücüne ait olan önermeler üzerinde tasarrufta bulunma gibi cismânî güçlerde meydana gelen şeyler değildir. Onların hiçbiri cismânî bir organda meydana gelmez. Durum bundan ibaretken, nasıl olur da zaman-içinde yaratılan her şeyin öncesinde zamanın bulunması gerektiği, ölümün nefse ârız olamayacağı ve her türe ait fertlerin -ve tabiî ki bizzat o türlerin- daha önce bir varlığı yokken (zamanî anlamda) sonradan varlığa geldikleri türünden inançları-

mız böyle bir organda oluşabilir? [Bütün] bu küllî kavramlar, cismânî bir güçte bulunamazlar ve daha uygun bir başka güç olsa bile o da cismânî olmamalıdır.

2. [İbn Sînâ'nın] cevabı: Akledici güç, bir akledilir sûreti arzuladığında, tabiatı icabı, bahşedici ilkeye [yani fa'âl akla] yalvarır. Şayet Sezgi yoluyla sözkonusu sûret ona akarsa, sıkıntıdan kurtulur, aksi halde, tabiatları icabı kendisini feyzi almaya hazır hale getiren diğer güçlerin hareketlerine başvurur. Bu, onların [yani diğer güçlerin] nefs üzerindeki özel etkileri ve nefs ile feyiz âleminde [yani semâvî kürelerde] var olan bazı sûretler arasındaki benzerlik dolayısıyladır. Böylece büyük bir sıkıntının ardından, sadece Sezgi yoluyla elde edebileceği şeyi kazanır.

3. Şayet "Düşünme gücüyle" (*el-kuvvetü'l-fikriyye*) bu araştırmalardan biri kasdediliyorsa o, -özellikle müsbet meleke [durumunun] ötesine geçmekteki[49] amacı, mükemmelliğe ulaşmaksa- meleke halindeki (*in habitu*) akıl türünden olan aklî nefstir.[50] Ancak onunla kasdedilen şey, sûretleri sunan ve hareket halinde bulunan güç ise,[51] bu durumda o, akıl gücünün teşvikiyle hareket halinde olması açısından Hayal gücüdür.

Bu aşamada Düşünme ve Sezgiye dair gözden geçirilmiş görüş tam anlamıyla devrededir. Bu defa Sezgi sadece, daha önce Zekânın yaptığı ve düşünme süreci içinde ilerleyen insanı çektiği sıkıntıdan kurtaran, orta terimin acilen keşfiyle görevlendirilmiştir. Düşünme ise bunun aksine, araştırma sonucu aklî nefs tarafından orta terimin keşfidir. Hayvânî nefse ait Düşünme gücünün kavramlarıyla Düşünmek ise aklî nefsin teşviki sayesinde kavramsal imajlar arasındaki başlangıç hareketleridir. Burada İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da (*De Anima*, s. 221-222 Rahman) ayrıntılı bir şekil-

••••••

49 Bîdârfer neşrindeki *fe-mâ câveze* yerine, bazı nüshalarda ve Bedevî neşrindeki (*Aristû inde'l-Arab*, s. 232, §468) *bi-mâ câveze* (kelimesi kelimesine anlamı: "ötesine geçen şey ile") şeklinde okunmalıdır.

50 Bîdârfer'in de kullandığı L nüshasıyla birlikte, Bîdârfer neşrindeki *fe-hiye li'n-nefsi'n-nâtıka* yerine *fe-hiye'n-nefsü'n-nâtıka* şeklinde okumak gerekmektedir.

51 "Ve hareket halindedir" (*el-müteharrikete*) ibaresi burada Black tarafından yanlış tercüme edildiği şekliyle sûretlere değil, Düşünme/Hayal gücüne atıfta bulunmaktadır: Black, "Fictional Beings", s. 449, dipnot 62 "hareket eden sûretler"; bu husus Arapça metindeki bir sonraki cümlede açığa kavuşmaktadır: *ve in 'uniye bi-hâ (bi'l-kuvveti'l-fikriyyeti)'l-ârizate li's-suveri, el-müteharrikete, fe-hiye'l-mütehayyilâtu min haysü teteharreku ma'a şevki'l-kuvveti'l-akliyyeti.* Her hâlükârda hareket halinde olanın sûretler değil, hayal/düşünme olduğu, İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten aldığı bir öğretidir: *De Anima*, III.3, 428b10-17: *hê de phantasia kinêsis tis dokei einai.*

de ifade ettiği üzere hayvânî nefs yine aklî nefse yardım etmektedir. Bu noktada aklî nefs tarafından gerçekleştirilen Düşünmenin, orta terimin keşfi veya kabulüne götüren bir süreç, yani fa'âl akılla ittisâli sağlayan şey olduğunu belirtmek önemlidir. Sezgi teorisinin standart şeklinde fa'âl akılla ittisâl, orta terimi keşfetmek anlamındaydı ve kişilere göre hız ve sıklığı farklılık arzeden bir Sezgi olarak tanımlanmaktaydı (**Metin 2**, §§2-3). Teorinin gözden geçirilmiş şeklinde ise fa'âl akılla ittisâl hâlâ orta terimi keşfetmek anlamına gelmekte, ancak bu defa hem orta terimi aniden keşfetmek şeklinde yeniden tanımlanan Sezginin, hem de Sezgiye sahip olmayanlar için zahmetli bir süreç teşkil eden Düşünmenin bir sonucu şeklinde tanımlanmaktadır. Özleri itibariyle teorinin her iki şekli de temelde aynı şeyi söylemektedir, yani tüm akledilir bilgiler orta terimi elde etmek sûretiyle meydana gelir; farklılık ise, Sezgi kavramının yeniden tanımlanıp sınırlarının daraltılması ve Düşünmeye biçilen rolün kapsamının genişletilmesidir. İbn Sînâ tarafından yapılan bu değişiklik, daha önce de bahsedildiği üzere, düşünmeyi Sezgiden ayırma ve eğitilmiş ruha, ölümden sonra düşünmek durumunda kalmaksızın akledilirleri temâşâ etme imkânı sağlama amacını taşımaktadır.

Teorinin gözden geçirilmiş şeklindeki, İbn Sînâ tarafından daha önce açık bir şekilde ifade edilmeyen temel bir gelişme de, yukarıda **Metin 16**, §3'teki, Düşünmenin meleke halindeki akıl (*in habitu*) düzeyine ait olduğunu ifade eden cümledir. Bir başka ifadeyle, meleke halindeki aklı, müstefâd akla (yani, İbn Sînâ'nın sözkonusu metinde atıfta bulunduğu "mükemmelliğe") götüren şey kesinlikle Düşüncedir. Teorinin standart şeklinde ise bunun Sezgi tarafından gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır (**Metin 2**, §1). Daha önce bahsedildiği üzere, aslında farklılık tamamen ıstılâhîdir, zira teorinin gözden geçirilmiş şeklindeki Düşünme, standart görüşte Sezginin yerine getirdiği şeyin, yani orta terimi keşfetmenin çoğunu gerçekleştirmektedir. Ne var ki, çok önemli bir fark, duygusal câzibe ve felsefî sarâhattedir. Teknik tanımını bir kenara bırakırsak Sezgi, aslında bütün bir epistemolojik sistemin üzerine kurulduğu zor bir kavramdır ve belki de bu, gerek ortaçağdaki gerekse modern dönemdeki ilim adamlarının onu tam olarak anlayamamalarının sebebini açıklamaktadır. Düşünme ise böyle değildir; çünkü o, sahip olduğumuz güçler içinde en insanî olanıdır ve herhangi bir bilgi kuramında {bize} yol göstermesi beklenen bir şeydir.

Teorinin gözden geçirilmiş şeklinde Düşünmeye atfedilen geniş rol, mâhiyetinin tam olarak belirlenebilmesi amacıyla İbn Sînâ tarafından

hakkında pek çok defa açıklama yapılmasına neden olmuştur. *el-Mübâhasât*'taki son bir metin, bir talebenin konuya dair kesin görüş talebi üzerine, Düşünme hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler vermektedir:

[17] *el-Mübâhasât*, §§599-601, Bîdârfer

1. Soru: [İbn Sînâ] bazı eserlerinde, [aklî nefs] bedenden kurtulup kendi âlemi dışında başka bir şeyle ilişkisi kalmadığında sadece o âleme - yani nefsin, bütün varlığın yapısını (*hey'e*) ihtiva eden ilkelerle ilişkiye geçtiği âleme- lâyık olan fiil ve görüşlere sahip olduğunu kesin bir şekilde belirtmişti. Sözkonusu âlem nefse öylesine nakşolmuştur ki, nefs mükemmelliği elde etmek için Düşünme (*fikr*) veya hatırlama gibi herhangi bir fiille daha fazla meşgul olmaya ihtiyaç duymaz. Aslında tüm varlık ona öyle bir nakşolmuştur ki, nefs başka bir şeyin nakşolmasına muhtaç olmaz. Bu durumun açıklaması nedir?

2. Cevap: Orta terimlerin ve onlara benzer şeylerin Düşünme (*fikr*) yoluyla elde edilmeleri, kişinin [elde edilme] yer ve yöntemi bilinen bir şeye sahip olmasına benzemez. Bilakis bunlar, kişinin mümkünün yakınlarında uçabilecek şeyleri yakalamak için bir tuzak hazırlaması sûretiyle elde edilir. Kıyaslar kitabında[52] ortaya konan talimat, tuzaklar hazırlama ve kişinin [orta terimlerin bulunabileceğini] tahmin ettiği yere yaklaşmasına[53] dairdir. [Onların elde edilmesi yukarıda bahsedilen] birinci yolla meydana gelseydi, o takdirde kişi orta terimlere her istediğinde ulaşabilirdi. Ne var ki Düşünme, cevabın veya Zihinde temsil edilen [bir kıyasın] iki uç kavramına ya da onlara benzer bir şeye karşılık gelen feyzi kabulün yolunu hazırlayan bir tür yalvarmadır. Orta terimler ancak ilâhî feyizden gelir. Bazen orta terimler, böylesi tekâbüliyetleri incelemeyen Düşünmeye gerek olmaksızın Sezgi yoluyla geldiği gibi, iki uç terimi hiç dikkate almaksızın bile gelmektedir.

3. Bir nefs, akledilirler âleminde ne kadar az yolculuk ederse, orta terimleri ve onlara benzeyen şeyleri o kadar az yakalayabilir. Böyle bir yolculuğa ne kadar fazla çıkmış olursa, orta terimleri yakalamada o derece başarılı ve onların nefse aniden gelmeleri o derecede kolay olur. [Nefsin orta terimleri yakalaması konusundaki] engel, sadece bedenden kaynaklanmaktadır. Öyleyse, [orta terimi keşfetme] melekesi

••••••

52 İbn Sînâ burada, kitabın tam başlığı olan tekil haldeki *el-Kıyâs* yerine, sözkonusu kitap için tasvir edici bir kavram tercih ettiğini gösteren çoğul şeklini, yani *Kitâbü'l-Kıyâsât*'ı kullanmaktadır.

53 Matbu metindeki *mukârene* yerine, neşirde kullanılan bazı nüshalardaki *mukârebe* şeklinde okunmalıdır.

mükemmel hale geldiğinde ve sözkonusu engel ortadan kalktığında, orta terimi elde etmenin en kolay şekline bürüneceği beklenebilir.

4. Bu yakalama, nefsin ilkelerle[54] kurduğu bir tür ilişkiden başka bir şey değildir. Bazen tek bir nefsin aynı anda çok sayıda orta terimi idrâk etmesi kolay olabilir. Dolayısıyla mutlu bir nefsin ayrık [olan fa'âl akılla] engel olunmamış bir ittisâli gerçekleştirmesi ihtimal dışı değildir. Çünkü engelleme ya [ittisâl için gerekli olan] istidad eksikliğinden veya bir maniden kaynaklanır. Edilgin cevher [yani insanın aklî nefsi] ve etkin cevher [yani fa'âl akla] gelince, onlar [kendi başlarına] zorunlu olarak herhangi bir engelleme meydana getirmezler; herhangi bir engel sözkonusu olmadığında ise mükemmel ittisâl gerçekleşir ve [insan aklı], [fa'âl aklın] etkisine benzer bir şey alır.

Bu metinde işaret edilmesi gereken bir husus, İbn Sînâ'nın akıl tarafından gerçekleştirilen Düşünmeyi izah etmek amacıyla ortaya koyduğu dikkat çekici "tuzaklar" imajıdır. Orta terimi bulabilmek için kıyasları düzenlemek, yani büyük ve küçük şeklindeki iki uç kavramı tespit etmek, av yakalamak için kurulan tuzaklara benzetilmektedir. Bu av yakalama işi, yani orta terimleri keşfeden Düşünme süreci, bizâtihi fa'âl akılla ittisâlin bir türünü oluşturmaktadır (§3). Diğer tür ise Düşünme olmaksızın avı yakalayan Sezgidir. Teorinin gözden geçirilmiş haline dair *el-İşârât*'taki metinde (**Metin 6**, §8) Sezginin iki türünden bahsedilmektedir. Birisi, orta terimi bulmak için yapılan bir araştırmanın sonucudur: Bir kıyasın uç terimleri kurulmuştur, ancak meydana gelecek başka bir Düşünme yoktur; diğeri ise herhangi bir araştırma olmaksızın vukû bulmaktadır. Bu iki tür, İbn Sînâ'nın **Metin** 15'te geometriye dair verdiği örnekteki §3a ve §3c'de bahsedilen düzeylere karşılık gelmektedir (§3b ise muhtemelen ikisinden biriyle aynı kategoridedir). İbn Sînâ'nın Sezgi teorisinin gözden geçirilmiş şekli, bu çalışmada ele alınan metinler itibarıyla şâyân-ı dikkat bir tutarlılık arzetmektedir. Bu konu nihâyet, İbn Sînâ'nın son eseri olan *Risâle fi'n-nefsi'n-nâtıka*'da (**Metin 8**, §3) karşımıza çıkmaktadır ve bu bizi incelememiz gereken nihâî konuya götürmektedir.

V

İbn Sînâ'nın, yukarıdaki sayfalarda ortaya konan Sezgi ve Düşünmeyle ilgili görüşlerindeki evrim, filozofun eserlerinin tarihî sıralamasıyla da ilginç bir ilişkiye sahiptir. Benim "standart" ve "gözden geçirilmiş" görüş

••••••

54 Yani, fa'âl akıl ve feleklerin akılları.

olarak isimlendirdiğim düşüncelerin birbirleriyle uyuşmadığı açıktır ve her ikisinin aynı anda savunulması mümkün olmadığından, bunlar ardışık düşüncelerdir. *el-Mübâhasât*'tan tahlil edilen bütün deliller, sözkonusu teorinin, sergilemiş olduğum tarihî sıralamayı takip eden dâhilî gelişimine işaret etmektedir: Önce, bir eserler derlemesi konumunda olan *eş-Şifâ*'daki standart görüş, ardından *el-İşârât*'taki gözden geçirilmiş görüş {ortaya konmuştur}. Buradaki sıralama, *el-İşârât*'ın *eş-Şifâ*'dan sonra yazıldığına dair geleneksel tarihlemeyle de uyum içindedir. Yakın zamandaki çalışmalarında J. Michot, *el-İşârât*'ın en azından bazı bölümleri açısından *eş-Şifâ*'ya tekaddüm ettiğini, yani 1020 tarihinden önce yazıldığını iddia etmiştir.[55] Eğer bu doğruysa, o takdirde gözden geçirilmiş görüş tarihî olarak önce, standart görüş ise daha sonra olacaktır. Ne var ki, böyle bir varsayım, *el-Mübâhasât*'ın mâhiyetine aykırıdır. Şayet İbn Sînâ'nın Düşünme ve Sezginin ayrı şeyler olduğunu açıkça belirttiği gözden geçirilmiş görüş önce olsaydı, talebelerinin ona yukarıda ele alınan soruları yöneltmelerinin bir anlamı olmazdı. Aynı şekilde İbn Sînâ'nın *el-Mübâhasât*'taki cevapları devamlı bir sûrette *el-İşârât*'taki gözden geçirilmiş görüşü temsil ettiğinden, şayet *el-İşârât*'ın 1020'den önce yazıldığı söylenirse, bu takdirde *el-Mübâhasât*'ın da 1020'den önce kaleme alınmış olması gerekir ki, bunu kabul etmek oldukça zordur.

Ancak, Sezgi konusunda *el-İşârât* ile İbn Sînâ'nın son eseri olan *Risâle fi'n-nefsi'n-nâtıka* arasındaki uyum, bizi daha kesin bir sonuca ulaştırmaktadır. Her iki eser de neredeyse aynı şeyleri söylemektedir (krş. **Metin 8**, §3 ve **Metin 6**, §§7-8). *Risâle fi'n-nefsi'n-nâtıka*'nın İbn Sînâ'nın hayatının son birkaç yılında kaleme alındığı âşikârdır.[56] *el-İşârât* ve *Risâle fi'n-nefsi'n-nâtıka* Sezgi konusunda, yani gözden geçirilmiş görüş üzerinde hemfikir olduklarına göre, şayet *el-İşârât* 1020 tarihinden önce kaleme alındıysa bu, İbn Sînâ'nın önce gözden geçirilmiş görüşü benimsediği, daha sonra bunu standart görüşle değiştirdiği, hayatının sonunda da tekrar gözden geçirilmiş görüşe döndüğü anlamına gelir. Bu kesinlikle kabul edilemez; öyleyse *el-İşârât*'ın daha sonraki bir dönemde yazıldığını ileri süren geleneksel görüş geçerliliğini sürdürmektedir.

VI

İbn Sînâ, ontolojik olarak bizi önceleyen ve ebedî bir cevher olan fa'âl aklın gerçekliğini kabul etmiştir. {Ona göre bu gerçeklik}, bizâtihi sürekli

••••••

55 Michot, "Résponse", s. 161-163.

56 Bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 72 (giriş kısmındaki atıf, §1 değil §11 olmalıdır) ve 82.

olarak bilfiil düşünmesi ve dolayısıyla tüm akledilirlerin veya bilfiil düşünülmekte olan bütün düşüncelerin "mekânı" olması hasebiyle, bizim düşünme konusundaki kuvve halinde olan güçlerimizi bilfiil hale getirmektedir. Bu düşüncenin arkasında, bir şeyde bilkuvve olarak var olan bir şeyin, başka bir şeyde bilfiil olarak var olması gerektiği ilkesi bulunmaktadır -ki İbn Sînâ bu ilkeyi *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât*'ta nübüvvetle ilgili olarak kullanmaktadır-[57] ve bu, onun merkezî kavramları olan zorunlu ve mümkin varlık kavramlarına benzemektedir: Biz, bir zorunlu varlık bulunduğu için mümkin varlıklarız -ve varlık bize oradan *bu* anlamda sudûr etmektedir- ve bir bilfiil düşünen bulunduğu için biz bilkuvve düşünürleriz -ki düşünceler oradan bize *bu* anlamda sudûr etmektedir-.

Bu, bizim düşünme yeteneğimizin ontolojik temelini oluşturmaktadır. Bu haliyle bir değer ifade etse de, bazı modern yorumcuların inanmaya eğilimli oldukları üzere, İbn Sînâ tarafından, nasıl düşündüğümüzün psikolojik ve epistemolojik açıklamasının yerine geçmesi asla amaçlanmamıştır. İbn Sînâ'nın akledilirlerin kabulü için "hazırlayıcı" olarak tasvir ettiği bilme süreci bir mecazdan ibaret olmadığı gibi, onlardan hiçbiri bir soyutlama, *sözün gelişi söylenmiş bir söz* (*façon de parler*) de değildir.[58] Çünkü İbn Sînâ bilme sürecinin gerçekliğine ve daha doğrusu zorunluluğuna da kesin bir şekilde inanıyordu: Bu süreç, hayvânî nefsteki imajlar yoluyla Düşünmeden başlamakta, onu sırasıyla soyutlama ve aklî nefsteki küllîleri Düşünme takip etmekte ve nihâyet sözkonusu süreç, Sezgi ve Zekâ ile orta terimleri keşfetmek sûretiyle sonuçlanmaktadır. Bütün bunlar bizim maddî varlığımızda bulunan gerçek ve zorunlu, hatta düşünme için mevcut olan yegâne süreçlerdir.

Bu bilme süreçlerinin tamamı, İbn Sînâ için en azından şu iki sebep dolayısıyla zorunlu olarak gerçektir: Birincisi, sudûr olsun veya olmasın bu süreçler bulunmaksızın akledilirleri elde edemeyiz; bizim maddî yapımız, peygamberler gibi çok ender durumlar dışında, düşünmenin yardımı olmadan aklî nefsin akledilirleri elde etmesini imkânsız kılmaktadır

••••••

57 Bkz. M. Marmura, "Avicenna's Psychological Proof for Prophecy", *Journal of Near Eastern Studies*, sy. 22 (1963), s. 49-56.

58 İbn Sînâ'nın talebelerinin kısm-ı azamı da böyle düşünmektedir; bkz. Dag Hasse'nin "Avicenna on Abstraction" adlı makalesindeki atıflar. Yazdığı değerlendirme yazısında Davidson'un görüşlerini tasviple aktaran R.C. Taylor da bunlara eklenebilir: *Journal of Neoplatonic Studies*, sy. 5 (1996), s. 89-105. Krş. Goodman'ın *Avicenna* adlı eserinde (s. 143-149) bu meseleyi genel olarak daha dengeli ve vukûfiyetle ele alışı ve özellikle Dag Hasse'nin sözkonusu ayrıntılı makalesi.

(**Metin 7***, §5). Diğer yandan sudûr da {düşünmenin yardımı olmadan gerçekleşemez}; çünkü o, psikolojik veya epistemolojik bir ilke olmaktan çok ontolojik bir ilke olduğundan hareketsiz bir yapıdadır ve düşünme tarafından "bilfiil hale" getirilmelidir.[59]

İkinci sebep ise âhiret hayatıyla ilgilidir. Düşünme ölüm sonrasındaki cezayı anlamlı hale getirmektedir. Kötü bir kimse, yanlış hedefler peşinde koşarken Vehim gücünü takip ettiğinden, aklî nefsini, onu bilfiil hale getirip yetkinleştirecek olan akledilirleri elde etme yönünde hiç eğitmemektedir. Ölümden sonra, yani sadece aklî nefslerin varlıklarını sürdürdükleri zamanda, o, hatalarının farkına varacak ve bu hasarı telafi etmek isteyecektir:

> Fakat bu, ancak müstefâd aklı elde etmek için kullandığı dış ve iç duyular, Vehim, hatırlama ve Düşünme gibi âletler bozulduğunda [aklî] nefsin başına gelir. Bu durumda kişi, nefsin kendi özünü [yani akledilirleri] gerçekleştirmek sûretiyle eşyayı elde etme şeklindeki tabiî fiilini, böyle bir elde etme işlemi için gerekli olan âletlerin bulunmadığı bir zamanda arzular halde kalakalır. Özellikle [aklî] nefsin ebedî olarak bu durumda kalmayı sürdürmesinden daha büyük ne felaket olabilir?[60]

Bu metin, **Metin 13**'teki §4 ile birlikte, İbn Sînâ'nın, aklî nefsin ölümden sonra fa'âl akılla ittisâl için Düşünmeye ihtiyacının olmadığı şeklindeki itirazını (**Metin 7***, §2) anlamayı sağlayacak bir bağlam sunmaktadır. Ancak bu, *sadece* aklî nefs henüz bedendeyken bu ittisâl için gerekli olan yeteneği elde etmiş ise geçerlidir (**Metin 13**, §4); aksi halde artık onun için çok geçtir ve yapılabilecek bir şey de yoktur. Bu şu anlama gelmektedir: (a) Bu ilişki (*ittisâl*), aklî nefse engel olabilecek bir bedenin bulunmadığı ölüm sonrasında dahi, *sudûru dikkate almaksızın*, otomatik olarak gerçekleşen bir şey değildir. (b) Düşünme, bu ilişki için gerekli olan yeteneği elde etmiş aklî nefsler sözkonusu olduğunda bile, yine sudûru dikkate almaksızın, o düzeye ulaşabilmeleri için gerekli bir önkoşuldur (pey-

••••••

59 İbn Sînâ burada gâyet açıktır: Sudûr ancak *bi-hasebi talebi'n-nefs* meydana gelir (*De Anima*, s. 245 Rahman, son satır), "[aklî] nefsin isteği doğrultusunda"; şüphesiz buradaki "istekli" olmak, aklî nefsin düşünme sürecine dair bir mecazdır (bkz. **Metin 16** §3'teki *tâlibe*, "araştıran kimse").

60 "On the Proof of Prophecies", tercüme birtakım küçük değişikliklerle beraber M. Marmura'nın "Avicenna: On the Proof of Prophecies", *Medieval Political Philosophy*, ed. R. Lerner, M. Mahdi, New York 1963, s. 112-121 adlı çalışmasından alınmıştır (s. 119). Arapça metin, İbn Sînâ'nın *İsbâtü'n-nübüvvât* adlı eserindedir (§38).

gamberler hariç). Dolayısıyla hem aklî hem de hayvânî nefsteki Düşünme, İbn Sînâ'nın epistemolojisinde, âhiret hayatı hakkındaki düşünceleri bakımından da son derece merkezî bir konuma sahiptir.

Şayet ölümden sonra mutlu bir aklî nefs için önşart olan akledilirleri elde etmek, fa'âl akıldan gelecek olan sudûra bağlı veya bu sudûrla başlatılmış olsa ve daha sonra da bir kimse bu akledilirleri elde etmediği için ölümden sonra cezalandırılsa, bu, insanlar için gerçekten zalimâne bir şaka olurdu! Dolayısıyla düşünme ve kişinin akledilirleri, onları iktisab edecek araçlara sahipken özgür iradesiyle elde etmesi, İbn Sînâ'nın âhirete dair düşüncelerini anlamlı kılan ve Aristotelesçi mutluluk (*eudaimonia*) kavramına farklı bir boyut katarak nefsin ölümden sonraki mutluluğunu garanti altına alan şeydir.

Yeni-Eflâtuncu ontoloji, Aristotelesçi psikoloji ve ahlâk ile eskatoloji gibi birbirinden tamamen farklı üç unsur burada Sezgi ve Düşünme temelinde tutarlı bir epistemolojik teori yaratmak amacıyla şâyân-ı hayret bir tarzda terkîb edilmiştir. İbn Sînâ'nın felsefesi geniş ve kapsamlıdır; onun özenli yapısından bahsetmeye bile gerek yoktur. Bu durumda bize düşen ise onun üzerinde dikkatli bir şekilde düşünmekten ibarettir.

İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350) *

Arap felsefesinin İbn Sînâ ile başlayıp onun ölümünün ardından üç asırdan fazla devam eden döneminin "belki de bir gün Arap felsefesinin altın çağı olduğunun farkına varılabileceğini" daha önce yazmıştım.[1] Bu ifade, konu üzerinde daha fazla durmaya imkân vermeyen başka bir tartışma bağlamında dile getirilmişti. Ancak, bu konuda herhangi bir ilmî çalışmanın bulunmaması sebebiyle mülâhazalarım zorunlu olarak ve büyük ölçüde izlenime dayanacak (*impressionistic*) olsa da bu makale, sözkonusu iddiayı destekleyecek birtakım deliller sunmaya çalışacaktır. Umarım mülâhazalarımın izlenime dayalı olmasından dolayı çok sert tenkitlere maruz kalmam. Mamafih, izlenime dayalı deliller bile, farkında olmaksızın ihmal edilen araştırma alanlarına dikkatleri çekmeyi başardıkları takdirde bir değere sahiptirler. Bu makalenin sonunda yer alan tabloyla gerçekleştirmeye çalıştığım gibi, Arap felsefesinin on asırdan fazla süren gelişimine şöyle bir göz atıldığında, burada hakkında konuştuğum dönemin -ki en önemli dönem olduğu söylense yeridir- en az çalışılan dönemlerden biri olduğu hemen görülecektir. Bu sebeple amacım, Arap felsefesinin en az ilgilenilmiş, ancak en önemli bölümü hakkında {araştırmacıları} daha fazla incelemede bulunmaya ikna edecek tarzda Arap felsefesine dair bütüncül bir bakış sunmaktır.[2]

• • • • • •

* Dimitri Gutas, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350", *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquim, Leuven, September 8-11 1999*, ed. J. Janssens, D. De Smet, Leuven: Leuven University Press, 2002, s. 81-97. Bu çalışma, önce Leuven Konferansı'nda, ardından da Oxford Center for Islamic Studies'de yapılan konuşmanın gözden geçirilmiş halidir. Sözkonusu iki toplantıya da katılıp son derece yararlı yorumlarda bulunan D.C. Reisman'a ve kıymetli tespitleri sebebiyle özellikle Dag N. Hasse'ye müteşekkirim.

1 D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, London 1998, s. 172.

2 Artık Arap felsefesine dair çalışmalarımızdaki dengesizlikleri tashih etmemizi sağlayacak mükemmel bir araştırma aracına sahibiz: Hans Daiber'in *Bibliography of* ➝

Bu çalışmanın sonunda yer alan tablo, ileride ele alacağım üzere, kendisinden önceki tüm eğilimlerin doruk noktasını temsil eden, kendisinden sonra gelen her şeyin ise kaynağı durumundaki İbn Sînâ merkeze alınarak oluşturulmuştur. İbn Sînâ'ya atfettiğim bu zirve mevkiine İbn Sînâ sonrası İslâm medeniyetindeki entelektüel geleneği inceleyen herhangi bir ciddî araştırmacı tarafından itiraz edileceğini zannetmiyorum. {Tablodaki} diğer filozoflar da {İbn Sînâ'nın bu merkezî konumu dikkate alınarak} sıralanmışlardır: İbn Sînâ'dan önce gelen filozoflar ona etkileri nisbetinde bir yere sahipken (İbn Sînâ'nın reddettiği {Ebû Bekir} er-Râzî gibi kimseler tarafından temsil edilen felsefî çizgi varlığını sürdürememiştir), sonra gelenler ise İbn Sînâ'nın felsefesi karşısında onu desteklemeleri, ona bilinçli olarak muhalefet etmeleri ya da bu konuda reformist bir tavır sergilemelerine göre tebârüz etmektedirler. Bu genel resme bir atf-ı nazarda bulunmak bile, önceki araştırmaların üzerinde yoğunlaştığı alanları açıkça gösterecektir. Dikkatler daha çok İbn Sînâ'nın seleflerine çevrilirken, filozofun halefleri arasında takdir edilir düzeyde çalışılanlar ise sadece Endülüslüler (İbn Rüşd'ün Latin bağlantıları ve Maimonides'in Yahudi araştırmalarındaki merkezî konumu dolayısıyla), Sühreverdî ve İsfahan Okulu (Corbin'in İran maneviyâtı olarak telakkî ettiği şeyle meşguliyeti ve bu konunun Corbin'in talebeleri tarafından da hararetle paylaşılması sebebiyle) ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'dir (Pines'ın şahsî ilgilisi dolayısıyla). Arap felsefesinin altın çağı olduğunu savunduğum üç asırdan fazla bir süre devam eden İbn Sînâcılığın ana çizgisi yanında, İbn Sînâcılığın Osmanlılar döneminde Anadolu'daki ve Babürlülerin hüküm sürdüğü devirde Hindistan'daki geç dönem tezâhürleri de hemen hemen hiç çalışılmamıştır.[3]

••••••

Islamic Philosohphy (Leiden 1999) adlı muazzam eseri. Bu eserin ikinci cildindeki indeks üzerinde yapılacak hızlı bir tarama bile geçmiş araştırmaların hangi alanlar üzerinde yoğunlaştığı hakkında bir fikir verecektir (ayrıntılar için krş. benim bu kitap hakkında yazdığım değerlendirme: *Journal of Islamic Studies*, sy. 11 [2000], s. 368-372). Ayrıca Daiber'in sözkonusu eseri, bu çalışmanın sonundaki tabloda yer alan tüm filozoflar hakkında da okuyucunun rahatlıkla yönlendirilebileceği kıymetli bir başvuru kitabıdır.

3 Mesela O. Leaman ve S.H. Nasr'ın editörlüğünde yakın zamanda yayınlanan *History of Islamic Philosophy* (London-New York 1996) adlı eserde, sadece Nasîruddîn et-Tûsî'ye önemiyle mütenâsip (s. 527-584) -ya da İbn Sînâ'ya, Sh. Inati tarafından kaleme alınan içi boş, sadece on beş sayfalık bir bölüm (s. 231-246) tahsis edildiği düşünüldüğünde uzun bile sayılabilecek- bir bölüm ayrılmıştır (yazarı: H. Dabashi). İbn Sînâ'nın doğrudan talebeleri, bu iki ciltlik eserin tamamında kendilerine güç bela bir yer bulabilirken, İbn Sînâcılığın geri kalan ana çizgisi "From at-Tûsî to the School of Isfahan" başlığı altında J. Cooper tarafından kaleme alınan on iki sayfada (s. 585- ⟶

Arap felsefesi tarihinin mühim isimlerini imkân ölçüsünde temsil eden aşağıdaki tablo, hem eksik, hem de yer darlığı dolayısıyla belirli başlık ve felsefî bağlantı ağları açısından basitleştirilmiş bir tablodur. Tekrar ifade etmek istiyorum ki, bu tablonun amacı, öncelikle teşvik ve ikna edici olmaktır. Bu amacına ise ancak yapılacak ileri düzeydeki çalışmaların bu tabloyu daha da geliştirip doğrulaması durumunda ulaşabilecektir. Bu tablo aynı zamanda İslâm medeniyetinin sınırları içinde eserlerini Arapça kaleme alan tüm filozofları da göstermektedir.[4] İnanıyorum ki, bu tablo dinî anlamda bir "İslâm felsefesi" olarak isimlendirilemeyecek olan Arap felsefesinin gerçek mâhiyetini de gözler önüne sermektedir. Zira Arap felsefesi, İslâm medeniyetinin bir parçası olmaları sebebiyle sahip oldukları dünya görüşünün bir sonucu olarak, dinî ve ırkî bağlantısına bakılmaksızın İslâm dünyasındaki herkes tarafından yazılıp uygulanan bir felsefeydi.[5] {Aksi bir görüş}, İslâm toplumlarında entelektüel bir faaliyet olarak felsefenin özerkliği hakkında bazı soru işaretleri uyandır-

••••••

596) incelenmiştir. Babürlüler devrindeki felsefî faaliyetlerden ise H.A. Ghaffar Khan'ın Hindistan üzerine kaleme aldığı bölümde kısaca bahsedilmişse de (ne var ki, bu konu da "Islamic Philosophy in the Modern Islamic World" başlığı altında incelenmiştir, s. 1060-1070) Osmanlılar hakkında bu eserde hiçbir şey bulunmamaktadır. Babürlü filozoflar "modern" olarak isimlendirilip Osmanlılar da tamamen yok sayılmakla birlikte, "Later Islamic Philosophy" bölümünde (s. 525-670) karşımıza çıkan tek okul İsfahan Okulu'dur. Arap felsefesinin gelişimine dair bu muharref bakış açısı, bu çalışmanın sonunda yer alan tablodan ortaya çıkan resimle taban tabana zıttır. Osmanlılar dönemindeki felsefî faaliyet ve bu konudaki şahıslar hakkında giriş mâhiyetindeki bilgiler İ. Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* isimli kitabından (Ankara 1965, indeks: "felsefe") elde edilebilir. Uzunçarşılı burada, aşağıda beşinci bölümde iktibas ettiğim Hacı Halife'ye ait pasaja da atıfta bulunmaktadır. Babürlü filozoflar için ise bkz. M.G. Zubaid Ahmed, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahore 1946, s. 127-156.

4 Eserlerini Arapça kaleme alan Yahudi filozoflar şu kullanışlı eserde ele alınmıştır: C. Sirat, *La philosophie juive médiévale en terre d'Islam*, Paris 1988.

5 Benzer biçimde "Yunan felsefesi/Yunanca felsefe" (*Greek philosophy*) derken biz öncelikle bu felsefeyi uygulayanların dinî ve ırkî arka planlarına değil, eserlerini kaleme aldıkları dile atıfta bulunmaktayız: Mesela her biri Yunan felsefesinin aydınlatıcıları olan Porfiryus ve Iamblichus, isimleri Ârâmice olan birer Suriyeli filozof, Philoponus ise bir Hıristiyandı. Aynı sebepten ötürü *şimdilerde* {aşağıdaki tabloda yer alan} filozoflarla ilgili yaptığımız çalışmalarda bu tür dinî ve ırkî farklılıkları kullanarak bazı çağdaş ilim adamlarının yaptığı gibi İslâm medeniyeti içinde bir "İslâm", "Yahudi" ve "Hıristiyan" felsefesinden bahsetmenin meseleyi çarpıtarak yanlış yönlendirdiğini ve Arap felsefesinin tarihî gerçekliğini temsil etmediğini düşünüyorum. Bunun temel sebepleri ve bu bağlamda çok önemli tefrîk edici etkenler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ'nın din için felsefî bir çerçeve oluşturmasına dair 13. dipnot.

maktadır ki, bu bir şekilde ele alınması gereken son derece önemli bir konudur. Dolayısıyla felsefeyi "İslâmî" olarak nitelemek sûretiyle meseleyi hasır altı etmek mümkün değildir. Zira böyle bir tutum, her şeyin birbiriyle yer değiştirebileceği bir tarzda bütün entelektüel faaliyeti "İslâm" ortak ve ayrıştırılamaz paydasına indirgemektedir. Bunun neticesinde O. Leaman ve S.H. Nasr'ın yakın zamanda yayınlanan *History of Islamic Philosophy* adlı eserlerinde yaptıkları gibi hem Kur'ân ve *hadis*, hem de kelâm ve tasavvuf "felsefe" haline gelmektedir.[6]

Eğer Arap felsefesinin gelişimine dair çizmeye çalıştığım tablo kabaca da olsa doğru ise bu durumda "altın çağların" peşinden koşmanın amaçsız değilse bile beyhûde bir çaba olduğu iddiası makul sayılabilir. Arap felsefesi çalışmaları kendi fiilî tarihine uygun olarak ilerlemiş olsaydı, yani felsefî sima ve hareketlere tarihî önemleriyle mütenâsip bir ilgi gösterilmiş olsaydı, {yukarıdaki iddiayı} ilk kabul eden ben olurdum. Ne var ki Arap felsefesi çalışmaları, yirminci yüzyılın bilgi sosyolojisinin ilgi sahasına giren, fakat bu makalenin sınırlarının dışında kalan uygun tarihî sebepler dolayısıyla bir türlü dengeli bir karaktere sahip olamamış, üstüne üstlük bu durum, Arap felsefesinin İbn Rüşd'den sonra hayatiyetini kaybettiği iddialarından tutun da, Arap filozoflarının siyasî otoriteden korktukları için asıl söylemek istediklerini eserlerinin satır aralarına gizledikleri yönündeki açıklamalara ya da yukarıda bahsedilene benzer şekilde İslâm felsefesinin özünde bir İşrâkîliğin ve ayrılmaz bir maneviyâtın bulunduğu iddialarına kadar daha pek çok budalaca ifadeye de sebebiyet vermiştir. El yazmalarından elde edilen delillerin karşı konulmazlığına rağmen -ki bunun için Ahlwardt'ın Berlin'deki felsefî el yazmalarına dair kataloğuna bakmak yeterlidir-[7] asla ifade edilmeyen tek şey, 1000 tarihinden yaklaşık on dördüncü asrın ortalarına kadar süren dönemin hararetli bir Arapça felsefî faaliyete şâhit olduğudur. Hakkında ciddi olarak çalışıldığı ve makbul ölçülerle hüküm verildiği takdirde bu dönem, mo-

••••••

6 Leaman kitabın giriş kısmında "İslâm felsefesi" kavramının içerdiği problemleri özetlemiş, ancak nihâyetinde bu kavramı kültürel anlamda kullanmayı tercih etmiştir (s. 5). Böyle bir düşünce "felsefe" kavramını herhangi bir özel tanımlamadan mahrum bıraktığı gibi, sözkonusu kavramı sulandırarak bu sayede şu türden makalelerin esere dâhil olmasına yol açmıştır: S.H. Nasr, "The Qur'ân and *Hadîth* as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", s. 27-39; M.E. Kılıç, "Mysticism", s. 947-958 -ki bu makalelerde yazarları dışında hiç kimse kolay kolay felsefî bir ilişki bulamayacaktır- veya N. Calder'ın "Law" başlıklı başka açılardan mükemmel makalesi (s. 979-998).

7 W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1892, c. IV, s. 375 vd.

dern öncesi Arap felsefesinin on asırlık uzun tarihindeki diğer tüm devirleri gölgede bırakan son derece üretici ve yaratıcı bir dönem olarak kabul görebilir. Benim bu dönem hakkında hüküm verirken kullandığım kıstaslar şunlardır: {1} Felsefî düşüncenin orijinalliği ve derinliği, ki bunlar muhteva ve üslup vasıtasıyla ölçülebilen hususlardır. {2} Felsefî faaliyetin yoğunluk ve kalitesi, ki buna da kullanılan metodun kıymeti ve yeni keşiflere sebep olup olmamasına göre değer biçilmektedir. {3} Felsefî eserlerin yaygınlığı ve genel olarak toplum üzerindeki etkisi, ki bu da ancak bu eserlere hem filozoflardan hem de filozof olmayan düşünürlerden gelen tepkilerin yoğunluğuna bakılarak ölçülebilir. Bütün bunlar hesaba katıldığında, sözkonusu dönemin diğerlerinden daha üstün olduğuna dair sağlam göstergelerin bulunduğu görülecektir.

İbn Sînâ Felsefesinin Muhtevası ve Üslûbu

Arap felsefesinin altın dönemi İbn Sînâ ile başlamaktadır. İbn Sînâ'nın felsefesi o kadar başarılı bir felsefedir ki, ondan sonraki tüm felsefî {faaliyet} kendisini onunla tanımlama yoluna gitmiştir. Artık Aristoteles okunup şerh edilmiyordu, çünkü İbn Sînâ vardı. Şüphesiz Eflâtun da okunmuyordu, çünkü hem gerçekten Eflâtun'a ait okunabilecek çok az metin vardı, hem de İbn Sînâ öncesindeki yüzyıllarda, Eflâtun'a ait *ne varsa* okumaya yönelik bir gelenek yerleşmemişti.[8] Kendilerine mahsus sebepler dolayısıyla Sühreverdî ve takipçileri tarafından Eflâtun'un {bu dönemde} sadece ismi kullanılmıştır.[9] Öyleyse İbn Sînâ felsefesini böylesine başarılı kılan neydi?

Bu soruya cevap verebilmek için en azından şu üç unsura işaret etmek gerekmektedir:

{1} İbn Sînâ kendisinden önceki Arap felsefesinin iki hâkim anlayışını yani Plotinus ve Proklus'un temel metinleriyle beraber Kindî çevresinin Yeni-Eflâtunculuğunu ve Fârâbî okulunun yani Bağdat Meşşâîlerinin Aristotelesçiliğini felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir

••••••

8 İslâm dünyasının Eflâtun felsefesi hakkında sahip olduğu bilgiye dair F. Rosenthal'ın aynı başlıklı makalesi {"On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World"} bu konuda hâlâ temel eser olma özelliğini sürdürmektedir: *Islamic Culture*, sy. 14 (1940), s. 387-422 ve sy. 15 (1941), s. 396-398. Bu makale *Greek Philosophy in the Arab World* (Variorum: Aldershot, 1990) içinde tekrar yayınlanmıştır. Sonraki çalışmalar için bkz. Daiber, *Bibliography*, c. II, s. 434-435.

9 Birinci yaklaşım olarak bkz. R. Walzer'in, "Aflâtun" maddesinin (*EI*², c. I, s. 234-235) girişinde yaptığı atıflar.

sistemde büyük bir ustalıkla biraraya getirmiştir. Bu iki okul birbirlerinden ayrı olarak yavaş yavaş ilgisizliğe mahkum olmaktaydılar: Âmirî'den hareketle bir hüküm verecek olursak, felsefî çabayı İslâm'ı savunma uğruna feda eden Kindî çizgisi *felsefî* açıdan bir ilgisizliğe mahkum olurken; *Kategoriler* üzerine, İskender'in beş asır önce yazdığının tam anlamıyla bir tekrarı niteliğinde bir şerh kaleme alan Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib bağlamında bir hükümde bulunacak olursak, mensuplarının felsefeyi çağın meselelerinden âzâde, ilmî ve skolastik bir disiplin olarak ele aldığı Fârâbî çizgisi de *toplumsal* bir ilgisizliğe mahkum olmuştur.

{2} Bu noktada İbn Teymiyye'nin, her alandan entelektüellere karşı son derece keskin bir eleştiri içeren şu ifadelerine yer verebiliriz. O İbn Sînâ hakkında şunları söylemekte:

> İbn Sînâ Müslümanların dini hakkında bir şeyler öğrenmeye başladığında (ki o, derslerini zındıklardan ve bunlardan {nisbeten} daha iyi olan Mu'tezilî ve Şîîlerden almıştır) aklıyla bu kimselerden elde ettiği bilgilerle, seleflerinden [yani filozoflardan] kendisine ulaşanları birleştirmek istedi. Bundan dolayı onun felsefî doktrini, seleflerinin teorileriyle kendisinin bunlar üzerinde yaptığı değişiklikların bir karışımından ibarettir. Buna örnek olarak onun nübüvvete ve işaretler[10] ile rüyaların bâtınî anlamlarına dair teorileri, hatta fizik ve mantığın bazı bölümleriyle ilgili teorileri ve zorunlu varlık ve benzeri konulardaki teorileri verilebilir. Çünkü Aristoteles ve takipçileri asla zorunlu varlıktan ve onun özelliklerinden bahsetmemişlerdir. Onlar sadece ilk sebepten bahsetmişlerdir ki, bunu da semâvî feleğin kendisine benzemek için göksel olarak hareket ettiği bir gâye sebep olması açısından ele almışlardır.[11] (...) İbn Sînâ, felsefî kelâm [*ilâhiyyât*], nübüvvet teorisi, ruhun [ölümden sonra] asıl kaynağına dönüşü ve İslâm hukukunu ilgilendiren meseleler gibi, seleflerinin hiç tartışmadığı, akıllarının ulaşamadığı, sahip oldukları bilimlerin varamadığı konular hakkında konuşmuştur.[12]

İbn Teymiyye keskin zekâsıyla İbn Sînâ'nın yaptığı şeyi görmüştür: İbn Sînâ, nübüvvetin mâhiyeti, ölüm sonrası hayat (*me'âd*) ve benzeri, İslâm

••••••

10 Yani, yemek yememek gibi fizikî, görünmeyen hakkında bilgi sahibi olmak gibi zihnî açıdan olağanüstü güçlere dair işaretler. Burada, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ının onuncu *nemat*ının başlığına atıfta bulunulmaktadır.

11 İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Redd ale'l-mantıkiyyîn*, Bombay 1368/1949, s. 143-144.

12 *Aynı kaynak*, s. 141.

toplumunun tüm entelektüel ilgilerini kendi felsefî sistemine dâhil ederek bu sistemin kavramlarıyla sözkonusu meseleleri ele almıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ hem on birinci yüzyıldaki İslâm {toplumunun} ilgileriyle bağlantılı hem de sistem olarak ikna edici ve dört başı mamur bir felsefe ortaya koymuştur. Binâenaleyh İbn Sînâ'nın, seleflerine nisbetle felsefenin alanını dinî olguları da içerecek şekilde genişlettiğini ve bu amacı, dinmeyen bir felsefî gayret ve yoğunlukla gerçekleştirdiğini söyleyebilirim. Sonuçta İbn Sînâ felsefesi daha iyi bir felsefe olup dinî bir felsefe değildir.[13]

{3} Diğerlerinden daha az önemli olmayan üçüncü etken olarak {İbn Sînâ'nın kullandığı} dilden bahsetmek istiyorum. İbn Sînâ'nın şerh edici (*expository*) kitaplarında kullandığı dil teknik bir dil olup ne Fârâbî'ninki gibi ağdalı, ne de Yunancadan yapılan tercümelerde olduğu gibi kaba ve kurudur. Ayrıca İbn Sînâ, eserlerini daha cezbedici hale getiren farklı yazım üslupları denemiştir, ki bunlardan birisi de edebî üsluptur. Modern bir tabirle, İbn Sînâ'nın kullandığı ifade tarzlarının, toplumdaki entelektüel söylemin ihtiyaçlarıyla tam anlamıyla bir uyum içinde olduğunu söyleyebiliriz. Onun başarısı işte bütün bu karşı konulmaz sebeplerden kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ'nın ele aldığı konular, takip eden yüzyıllar boyunca felsefî tartışmalara rengini vermiş, hatta en azından muhteva olarak İbn Sînâ'nın ulaştığından bile daha derin ve şümullü eserlerin ortaya konulmasını temin etmiştir. İbn Sînâ'nın ilgisini teksîf ettiği mantık, fizik ve metafizik şeklindeki üç alan, {İbn Sînâ sonrası dönemde} henüz hakkında araştırma yapılmamış olan son derece ileri bir düzeyde ele alınmıştır.[14]

••••••

13 Farklı bir görüş için bkz. J. Janssens, "Ibn Sînâ (Avicenna): un projet 'religieux' de philosophie?", *Was ist Philosophie im Mittelalter?* [Misellanea Mediaevalia, 26], ed. J.A. Aertsen, A. Speer, Berlin-New York 1998, s. 863-870. Amelî felsefeyle ilişkili konularda vahyin önceliğinin (ki Janssens meseleyi bu noktadan ele almaktadır), bırakın felsefenin vahiyden daha az kıymetli olduğunu (s. 870) îmâ etmeyi, felsefe hakkında ortaya konulmuş dinî bir projeyi de ifade etmediğini, aksine bunların, vahyi de bu şekilde felsefenin içine dâhil ettiğini düşünüyorum. Yani peygamberin, sahip olduğu ileri düzeydeki sezgi gücü sayesinde fa'âl akıldan doğrudan elde ettiği bilginin, Aristotelesçi psikoloji çerçevesinde ele alınması, karşı iddiaların aksine, din için felsefî bir bağlam oluşturmaktadır.

14 Düzinelerce örnek arasından İbn Sînâ'nın tüm bilgilerin ya *tasavvur* ya da *tasdîk* olduğu yönündeki iddiası etrafında oluşan tartışmaya burada yer verebilirim. Sözkonusu mesele, bu konuda müstakil eserler kaleme almış pek çok filozof tarafından bütün ayrıntılarıyla tahlil edilmiştir. Bu filozofların ilki *el-Muhâkemât* yazarı Kutbuddîn et-Tahtânî'dir. Tahtânî'nin açtığı bu yol, bu konuda yazdığı müstakil eserle, talebesi Cürcânî ve Arap felsefesinin daha sonraki dönemlerine mensup çok sayıda âlim tarafından da takip edilmiştir: İsfahan Okulu'nda Molla Sadrâ, Osmanlı

Felsefî Metot: Aporetik* ve Sorgulayıcı

İbn Sînâ dört başı mamur, yerinde ve kendi içinde tutarlı bir felsefî sistemi uygun bir dille ifade etmenin yanında -ki bunlardan bazıları kolaylıkla skolastisizme düşmeye yol açabilecek özelliklerdir- öğretilerini, programlı olarak, ancak çoğunlukla örnekler yoluyla, tartışmacı veya aporetik bir felsefe yapma ya da felsefî soruşturma metodu kullanmak sûretiyle ortaya koymuştur. Bu konuda onun *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'lîkât* olarak bilinen eserlerinden hareket ediyorum. *et-Ta'lîkât*, muhtemelen İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın girişinde *el-Levâhık* adıyla bahsettiği, ancak hakkında başka bir bilgi ve atıf bulunmayan eserdir.[15] İbn Sînâ'nın metodunu analiz ederken bu eserlerin önemi asla gözardı edilmemelidir. Her şeyden önce *eş-Şifâ*'nın girişinde *el-Levâhık*'ın, kendi felsefî sistemine yaptığı yıllık ilaveler olduğunu belirtmek sûretiyle İbn Sînâ, sisteminin kesinlikle kapalı bir niteliğe sahip olmadığını, problemlerin tekrar tekrar tartışılarak daha iyi ve üstün çözümlerin bulunabileceğini söylemek istemektedir. Pratikte Behmenyâr ve İbn Zeyle adlı iki talebesi tarafından kendisine yöneltilmiş sorulara verilen cevaplardan oluşan *el-Mübâhasât*'ta İbn Sînâ'nın yaptığı da tam olarak budur.[16] Sözkonusu derlemede, *eş-Şifâ*'daki şekliyle yöneltilen sorulara İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'dakilere benzer biçimde verdiği cevaplar yanında, talebeleri tarafından sorulan yeni sorular ve İbn Sînâ'nın verdiği daha iyi ve daha ayrıntılı cevaplar da bulunmaktadır. Binâenaleyh bu, bir problem üzerinde devamlı sûrette tar-

••••••

Okulu'nda Taşköprüzâde, Hindistan Okulu'nda ez-Zâhid el-Herevî. Yapılacak bir çalışma, bu konudaki tartışmanın ulaştığı ileri düzeyi ilgi çekici bir şekilde aydınlatacaktır. Özelde mantığın altın çağı hakkında bkz. Tony Street, "Arabic Logic", *Handbook of the History and Philosophy of Logic*, ed. D. Gabbay, J. Woods, Amsterdam: Elsevier Science B.V., c. I (yakında yayınlanacak).

* {*Aporetik*, Yunanca "çıkmaz", "ikilem", "engel" gibi anlamlara sahip olan "aporie" kelimesinden gelmektedir. Aristoteles'te bu kelime, "çözümü güç problem" ve "bir meselenin cevabı olarak iki zıt ve aynı oranda makul görüşün bulunması" anlamında kullanılmaktadır. Modern dönemde ise kelime, "içinden çıkılması mümkün olmayan mantıkî çıkmaz" manasında kullanılmıştır. Bu bağlamda aporetik metot, "problemleri, çözümlerine yer vermeksizin ortaya koyma metodu" olarak tarif edilebilir. Bu metoda özellikle Eflâtun'un erken dönem diyaloglarında rastlamak mümkündür. Bu kavram hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *Mevsû'atü Lalande el-felsefiyye*, c. I, s. 82 ("aporie" maddesi); Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı*, c. I, s. 186 ("aporie" maddesi); Roger Crisp, "Aporid", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, s. 29}.

15 Krş. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1998, s. 141-144.

16 *el-Mübâhasât*'ın menşe'i ve derlenmesi hakkında bkz. David C. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, Leiden 2002 (yakında yayınlanacak).

tışmanın bir sonucu olarak felsefî tutumda ortaya çıkan kaçınılmaz değişimi ifade etmektedir. Soru soran konumundaki yapıcı bir muhalif veya belirli noktaları açıklığa kavuşturmaya çalışan ciddi bir öğrenciyle {hocası} arasında geçen canlı bir tartışma şeklindeki bu tür bir işleyiş, sonraki üç yüzyılda benimsenen ve Arap felsefesine hayatiyetini bahşeden bir felsefî tartışma modeli sağlamıştır.[17]

Bu felsefe yapma tarzını Kindî ve Fârâbî'nin temsil ettiği teşekkül devriyle mukayese edersek, ilk bakışta şu farklılıkları görebiliriz: Bu filozoflar, doktrinleri yerleşik hâle geldiği için, ele aldıkları meseleleri karşılarında duran gerçek bir muhalifle çok fazla tartışma durumunda olmamışlar, {dolayısıyla} meseleyi didaktik bir tarzda talebeye tasvir etmekle {yetinmişlerdir}. Talebelerin sorduğu canlı sorulara cevap verme ve *el-Levâhık* adını verdiği kitapta sistemi üzerinde yıllık değişikler yapma geleneğini başlatan İbn Sînâ ile bu cevap ve düzeltmeleri muhâfaza ederek *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'lîkât* olarak bilinen derlemeler şeklinde ayrı ayrı neşreden talebeleri, felsefî faaliyete Arap felsefesinin daha önce sahip olmadığı aporetik ve tartışmacı bir karakter vermiştir. İbn Sînâ'nın kullandığı, İslâm medeniyetinin tüm alanlarındaki entelektüeller tarafından kolayca ulaşılabilir olan bilimsel ıstılahlar ve üslûbun yanında felsefenin bu cedelci tabiatı onu {yani felsefeyi}, bu entelektüeller, özellikle de usûl-i fıkıh ve kelâm ilminde kullanılan cedel metoduna alışık olan entelektüeller açısından âşinâ oldukları bir faaliyet haline getirmiştir. İbn Sînâ dil ve işleyişi yanında muhtevası açısından da felsefeyi İslâm kültürünün ana çizgisi haline getirmiştir. İşte bu, Arap felsefesinin altın çağı olarak takdim edilen, felsefî tartışmaların tüm hararetiyle yapıldığı dönemi tanımladığı gibi İbn Sînâ'nın felsefesinin başarısını da açıklamaktadır.

Felsefenin Yayılması ve Filozof Olmayan Düşünürlerin Felsefeye Karşı Tepkilerinin Yoğunluğu

İbn Sînâ'nın talebeleri, onun tartışmacı ve aporetik metodunu tüm yönleriyle ihtiva eden eserlerini muhâfaza edip neşretmişlerdir. Bununla

••••••

17 Bu etkinin belgelerle ispatlanması, yavaş yavaş aydınlığa kavuşmakta ve yayınlanmaktadır. Örnek olarak bkz. G. Schubert, *Annäherungen. Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Dîn-i Qônevî und Nasîr ud-Dîn-i Tûsî*, Beyrut 1995. Bu karşılıklı tartışmaların zamanla çağdaşlar arasında değil, farklı çağlarda yaşamış filozoflar arasında gerçekleştiğine dair bundan sonraki iki bölüme bakınız.

beraber onlar, ölümünün ardından yazdıkları eserler vasıtasıyla Horasan ve İran'ın doğusunda İbn Sînâ felsefesinin propogandasını yapmışlar ve bu felsefenin yayılmasını sağlamışlardır. Bu noktada özellikle Behmenyâr'ın gayretleri dikkat çekmektedir: O, İbn Sînâ felsefesinin geniş bir özeti mâhiyetinde olan *Kitâbü't-Tahsîl* isimli bir eser kaleme almıştır. İbn Sînâ'nın diğer talebeleri de haklarında henüz tam anlamıyla çalışılmamış olan çeşitli yollardan bu işe iştirâk etmişlerdir. Beyhakî'nin *Tetimme*'de belirttiğine göre İbn Sînâ felsefesinin Horasan'da yayılmasını sağlayan kişi Levkerî'dir (ö. 1123).[18] İlâkî ile 1140'larda vefat eden Sâvî de bu amaç doğrultusunda Horasan ve İran'da çalışmışlardır.[19] Bu kimselerin çabaları, hem kısa hem de uzun vadede son derece başarı kazanmış olmalıdır. Bunun en iyi göstergesi İbn Sînâ felsefesinin İslâm toplumunun tüm ana entelektüel çevrelerini harekete geçirmiş olmasıdır. İbn Sînâ'nın ölümünün ardından geçen üç asır boyunca felsefesi tüm alanlardan entelektüellerin çok sayıda şiddetli hücumuna maruz kalmıştır. Bu hücumların en meşhurları, kendisinin, Yakın Doğu'nun entelektüel alanda lideri olduğunu iddia etmeye başlayan Şâfiî/Eş'arî birlikteliğinin temsilcilerine aittir. Bu noktada İbn Sînâ'nın felsefî sistemine yönelik hücumlar içinden sadece beşine yer vereceğim. Bunlar her ne kadar eşit derecede bilinmese de sözkonusu hücumlar içinde en meşhur olanlarıdır.

1. Gazzâlî'nin (ö. 1111) Şâfiî/Eş'arî bakış açısından yazdığı ve hakkında hayli çalışma yapılan *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri. İbn Rüşd'ün bu esere reddiye olarak kaleme aldığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* de aynı ölçüde şöhrete sahiptir. Muhtemelen bu iki eserden daha az bilinen üçüncü bir reddiye ise Osmanlı sultanı Fatih'in hocası ve saray filozofu olan Hocazâde'nin (ö. 1488) İbn Rüşd'e karşı yazdığı eserdir (krş. Daiber, *Bibliography*, c. II, s. 346).

2. Şehristânî'nin (ö. 1153) İsmâilî/Eş'arî bakış açısından yazdığı *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eseri (Daiber, *Bibliography*, # 5695).

3. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 1209) Şâfiî/Eş'arî bakış açısına göre yazdığı *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu Uyûni'l-hikme* adlı eserleri. Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât* adlı eseri *şerh* yerine *cerh* olarak da isimlendirilmektedir.[20] Bu

• • • • • •

18 *Tetimmet [sic] Sıvâni'l-hikme of Ali b. Zeyd el-Beyhakî*, nşr. M. Şâfi', Lahor 1935, s. 120.

19 İlâkî'nin vefat tarihini tespitle ilgili problemler hakkında bkz. R. Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden 1976, c. I, s. 147.

20 Bu husustan Hacı Halife *Keşfü'z-zünûn*'da bahsetmektedir (nşr. Ş. Yaltkaya, İstanbul 1941, s. 94: *el-İşârât*).

eserler İbn Sînâ taraftarlarını harekete geçirmiş ve bu konuda ilk olarak ünlü kelâmcı ve fakih Seyfeddin el-Âmidî (ö. 1233) *Keşfü't-temvîhât fî Şerhi'l-İşârât*'ı (*[Râzî'nin] İşârât Şerhindeki Yanlış Yorumlarının Açığa Çıkartılması*), ardından da Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 1274) *Hallü müşkilâti'l-İşârât*'ı kaleme almıştır.[21] Sonraki dönemlerde ise bu iki muhalif duruşun arasını bulmaya yönelik telifçi çabalara rastlanmaktadır. Bedreddin et-Tüsterî'nin (ö. 1307) *el-Muhâkemât beyne't-Tûsî ve'r-Râzî* adlı eseri ve Kutbuddîn et-Tahtânî'nin (ö. 1364) Tüsterî'ninkinden daha meşhur olan *el-Muhâkemât* başlıklı kitabı bu çabaya örnek olarak verilebilir.[22]

4. Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 1234) Sûfî/İsmâilî bir bakış açısından 1224'te kaleme aldığı *Reşfü'n-nesâihi'l-îmâniyye ve keşfü'l-fadâihi'l-Yûnâniyye* (*İmanın Tavsiyelerini Özümseyip Yunanlıların Rezilliklerini Açığa Çıkarmak*) adlı eseri.[23]

5. İbn Teymiyye'nin (ö. 1328) Hanbelî bakış açısından yazdığı, yukarıda bahsi geçen *er-Redd ale'l-mantıkiyyîn* isimli eseri ile daha hacimli olan *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl ev muvâfakâtü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl* (*Akıl-Nakil Karşıtlığının Reddi veya Doğru Nakille Apaçık Akledilirin Birbirlerine Uygunluğu*) adlı kitabı.

Görüş ayrılığı ve anlaşmazlıklar, bir düşüncenin önem arzedip arzetmediğinin en iyi göstergesidir. İbn Sînâ felsefesi karşısında ortaya konulan bu reddiye ve tartışmalar, ölümünün ardından geçen üç asırlık dönemde onun felsefesinin, İslâm toplumunun entelektüel hayatının her alanındaki hâkimiyet ve nüfûzuna işaret etmektedir.

On beşinci yüzyılın ortalarından sonra felsefeye karşı açıktan bir reddiyeye rastlanmamaktadır. Artık kelâm ve tasavvuf, felsefeyle aralarındaki farklılıkları, felsefenin pek çok öğretisini kullanmak sûretiyle çözüme kavuşturmaya başlamışlardır. Kelâm ve tasavvuf gittikçe artan bir şekilde felsefeyle buluşmalarını sağlayan ortak bir zemin bulmakta ve böylece bu disiplinleri birbirlerinden ayıran çizgiler gittikçe bulanıklaşmaktadır. Bu gidişatı doğrulayan bir husus da Osmanlı sultanı Fatih'in Nureddin

••••••

21 Bu eserin Leiden'de (Golius 95), bizzat Tûsî tarafından verilmiş bir icazet dolayısıyla sıhhati konusunda herhangi bir şüphe bulunmayan ve Tûsî'nin öldüğü tarih olan 1274'te istinsah edilen bir el yazma nüshası bulunmaktadır.

22 Bu eserin de Paris'te (arab. 6263) Tahtânî'nin ölümünden önceki on yıllık süre içinde istinsah edilmiş bir el yazma nüshası bulunmaktadır.

23 Bkz. A. Hartmann, "Abû-Hafs", *EI*², c. IX, s. 778-782; bu eser hakkında bkz. s. 780-781.s

el-Câmî'den (ö. 1492) kelâmcıların, sûfîlerin ve filozofların yaklaşımlarını ayrı ayrı ele alıp değerlendiren bir risâle kaleme almasını rica etmiş olması ve Câmî'nin de, daha sonra Nicholas Heer'in örnek alınacak bir şekilde *The Precious Pearl*[24] adıyla tercüme ettiği *ed-Dürrü'l-fâhire* isimli bir eser vücuda getirmiş olmasıdır.

Filozof olmayan düşünürler tarafından felsefeye karşı yapılan sözkonusu hücumlarda bu kimselerin, filozofların delillerini çürütmek amacıyla felsefî bakış açısı ve tartışma metodunu benimsediklerine de işaret etmek gerekiyor. Felsefenin, filozof olmayan düşünürler tarafından hücum edilecek kadar önemli olduğu ve bu hücumların felsefî bakış açısından yapıldığı gerçeği, felsefenin İbn Sînâ'nın ölümünden sonraki üç asırda İslâm entelektüel hayatının ana gövdesindeki muzafferiyetini olduğu kadar, bu döneme niçin "Arap felsefesinin altın çağı" denebileceğine dair bir ispatı da bize sunmaktadır.

Felsefenin Yayılması ve Filozofların Felsefeye Karşı Tepkilerinin Yoğunluğu

Felsefeye yöneltilen eleştiriler sadece felsefe dışından gelmiş değildir. Tahmin edileceği üzere felsefenin lehinde ve aleyhinde yapılan sert eleştiriler bizzat filozofların safından gelmiştir. Bu noktada üç ana gelişim çizgisi dikkat çekmektedir: (a) Tepki gösterenler: İbn Sînâ'nın felsefesine Aristotelesçi bakış açısından hareketle karşı çıkanlar. (b) Reformistler: İbn Sînâ felsefesinin, maksadına ulaşamadığını düşünen ve onu geliştirmek için eserler kaleme alanlar. (c) Takipçiler: İbn Sînâ felsefesini anahatlarıyla savunanlar.

Zamanı tersine çevirip, İbn Sînâ'nın yenilikçi sentezlerini işin içine karıştırmaksızın, "aslî/tahrîf edilmemiş" Aristoteles olarak kabul ettikleri şeye dönmek isteyen ve "tepki gösterenler" olarak kavramsallaştırdığım muhâfazakâr {filozoflardan} başlarsak, Endülüslü bütün filozoflar bu sınıfa dâhildir. Bunun öncelikli sebebi, Endülüslü filozofların -en azından başlangıçta- İbn Sînâ hakkında oldukça az bilgiye sahipken, Fârâbî'nin felsefesinden haberdar olmalarıdır. Bu, muhtemelen tarihî bir temele dayanmaktadır: Felsefenin Endülüs'e ilk defa onuncu yüzyılın sonunda, Yunan biliminin İspanya'ya girmesini sağlayan III. Abdurrahman ve II. Hakem'in saltanatlarından sonra ulaştığı düşünüldüğünde, bu bölgeye ge-

••••••

24 N.L. Heer, *The Precious Pearl*, Albany-New York 1979.

len metinler açıktır ki, Fârâbî'ye ait metinler olacaktır. Zira bu dönem İbn Sînâ'nın eserlerinin böylesine uzak bölgelere kadar gitmesi için oldukça erken bir dönemdir. Ne olursa olsun, İbn Bâcce'nin sadece Fârâbî'den haberdar olduğu açıktır: İbn Bâcce'nin *Organon*'un ilk bölümünden *Posterior Analytics*'in sonuna kadar yaptığı ve bugün elimizde olan şerh, Aristoteles'in metnine *değil*, Fârâbî'nin mantığa dair on iki bölümlük meşhur hülasası üzerine yapılmış bir şerhtir. Aynı durum, İbn Rüşd'ün *Organon* üzerine yazdığı ve yanlış olarak "kısa şerhler" ve "özetler" olarak atıfta bulunulan "zarurî"ler için de geçerlidir.[25] Halbuki İbn Rüşd'ün bu "zarûrî"leri Aristoteles'in değil, Fârâbî'nin metnine yapılmış özetlerdir. İbn Sînâ ekolü hakkındaki bu tepkici tutumun âkıbeti, İslâm geleneğinde felsefî bir ilgisizlikle karşı karşıya kalmak olmuştur. İbn Rüşd ve iki genç çağdaşı Maimonides ve İbn Arabî, 12. yüzyılın sonunda Endülüs'teki müreffeh ve gelişmiş kültürün birer ürünüdür. Kendisinden sonraki Yahudi geleneğini önemli ölçüde etkileyen hemşehrisi Maimonides ile aynı etkiyi Müslüman geleneğinde gerçekleştiren hemşehrisi İbn Arabî'den farklı olarak İbn Rüşd, bugün bile takdir ettiğimiz bir Aristoteles şârihi olarak sahip olduğu tüm ihtişama rağmen[26] ölümünden sonra Arap felsefesini etkilemeyi başaramamıştır.

Aristotelesçi bakış açısından hareketle İbn Sînâ'ya karşı gösterilen benzer Donkişotvârî tepkilere zaman zaman Doğu'da da rastlamak mümkündür. Bu konuda ilmî bilgiçliğin en iyi örneği Abdüllatif el-Bağdâdî'dir (ö. 1232). İbn Sînâ'nın felsefeye getirdiği yenilikler Abdüllatif el-Bağdâdî'yi oldukça öfkelendirmiş ve insanları felsefe ve tıp konularında - ki yazdığı risâlede haklarında tavsiyede bulunduğu konular bu ikisidir- İbn Sînâ'nın eserlerini okumamaları için uyarmak ve İbn Sînâ yerine Aristoteles ve Galen üzerinde yoğunlaşmaya teşvik etmek amacıyla *Kitâbü'n-Nasîhateyn* (*İki Konuda Tavsiye*) isimli müstakil bir risâle kaleme almıştır. Onun böyle bir tavsiyede bulunurken dayandığı temel nokta kendi ifadelerine göre şu şekildedir:

> Naklettiklerimizden Eflâtun ve talebesi Aristoteles'in amaç ve gâyelerinin aynı olduğu açığa çıkmıştır. Felsefe sözkonusu olduğunda Eflâ-

••••••

25 Krş. D. Gutas, "Aspects of Literary Form in Arabic Logical Works", *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, ed. Ch. Burnet, London 1993, s. 54-55.

26 Bkz. S. Harvey, "Conspicuous by His Absence: Averroes' Place Today as an Interpreter of Aristotle", *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. G. Endress, J.A. Aertsen, Leiden 1999, s. 32-49.

> tun ve Aristoteles'in haleflerine düşen şey sadece felsefeyi anlayarak bu iki filozofun talebesi olmaktır. Bu felsefenin keşfedilmemiş, doğrulanmamış ve tamamlanmamış hiçbir mühim bölümü bulunmadığı gibi geliştirilmeye de asla ihtiyacı yoktur.[27]

Bu {ifadeler}, İbn Sînâ'nın, son derece ayrıntılı, tekrara dayalı ve felsefî düşüncelerini sürekli gözden geçiren tutumu ile taban tabana zıt bir görüntü çizmektedir. {Halbuki} İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, ölümünden sonra takipçilerine ve haleflerine miras kalarak, felsefenin gelişmesini sağlayan başlıca {etkenlerden biri olmuştur}.

Reformcular arasında ise İbn Sînâ'nın sistemine karşı daha derinlikli ve bağımsız bir eleştiri, önemi Pines'ın eseriyle tekrar anlaşılan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'den gelmiştir. Ebu'l-Berekât hem İbn Sînâ eleştirmeni olan büyük kelâmcı Fahreddin er-Râzî'yi etkileyerek bu sayede Nasîruddîn et-Tûsî tarafından gerçekleştirilen İbn Sînâ felsefesinin tashihine yol açmış, hem de belirli bir oranda da olsa, İşrâkî{liğin kurucusu olan} Sühreverdî'yi etkilemiştir.[28] Bu açıdan Ebu'l-Berekât, Arap felsefesine o büyük canlılığı bahşeden 12 ve 13. yüzyıllardaki tartışmacı sürecin başlangıç noktasında durmaktadır.

Sühreverdî tarafından kurulan İşrâkî gelenek ise, İbn Sînâ'nın sisteminden hareketle onu aşmaya çalışmıştır. Bu gelenek Safevî İran'ındaki İsfahan Okulu'yla zirvesine ulaşmıştır. Bu geleneğin tarihi, Corbin ve takipçileri tarafından bütün yönleriyle ortaya konulduğu için hakkında daha fazla yorumda bulunmaya gerek bulunmamaktadır.

Diğer yandan İbn Sînâcılığın ana çizgisinin bu altın dönemdeki seyri, hem filozoflar hem de filozof olmayan düşünürlerin saldırılarına karşı mücadele edebilecek dikkate değer bir esneklik gösterebilmesine rağmen büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Bu dönemde İbn Sînâ felsefesini savunan filozofların ortaya koydukları ürünler, bu çalışmanın sonundaki tabloda da bahsettiğim gibi, oldukça büyük bir yekûn tutmaktadır. On dördüncü yüzyılda yaşamış olan İbnü'l-Ekfânî adlı Mısırlı ansiklopedist âlim, aşağıdaki tabloda yer alan yazarlar tarafından sözkonusu dönemde

• • • • • •

27 Bursa, Hüseyin Çelebi 823, vr. 87v. Krş. S.M. Stern'in bu paragrafa dair özeti: "A Collection of Treatises by Abd al-Latîf al-Bagdâdî", *Islamic Studies*, sy. 1 (1962), s. 63.

28 Bkz. H. Ziai, "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy*, ed. S.H. Nasr, O. Leaman, c. I, s. 466-467.

kaleme alınmış mantıkla ilgili yirmi üç ve metafizikle ilgili olarak ise birkaç kayda değer eseri ihtiva eden bir liste sunmaktadır.[29]

İbn Sînâ felsefesinin Yakın Doğu'daki yayılma yolları belirsizdir. Şu anda sahip olduğumuz bilgiler açısından 12. yüzyılda İbn Sînâ'nın felsefî öğretilerinin Horasan'dan Suriye ve Irak'a nasıl ulaştığı konusu pek açık değildir. Gazzâlî ve Sühreverdî gibi o zamana kadar felsefî bilgileriyle tebârüz etmiş olan tüm âlimler İran ve Horasan'da faaliyet göstermiştir. Dolayısıyla Fârâbî'nin Halep'teki etkisinin, filozofun 950'de ölümünden sonra tedricî olarak ortadan kalkmasıyla birlikte, muhtemelen onuncu yüzyılın sonlarında hızı azaldığı varsayılan felsefenin, on ikinci yüzyılın sonlarına doğru Suriye'de tekrar ortaya çıkışı henüz araştırılmış değildir. Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in ölümüyle on birinci yüzyılın ortalarında sona eren Aristotelesçi Bağdat çizgisinden sonra felsefenin on ikinci yüzyılın sonunda Irak'ta tekrar canlanışı da araştırılması gereken bir husustur. 1170 ve 1180'lerde bir öğrenci olan Abdüllatif el-Bağdâdî, otobiyografisinde Irak ve Suriye'de hiçbir felsefe hocası bulamadığını belirtmektedir. Musul'da hakkında daha sonra ayrıntılı bilgi verilecek olan Kemâleddin b. Yûnus'un, Diyarbakır ve Halep'te ise Sühreverdî'nin bulunduğundan bahsetse de bunların çalışmalarının kendisini tatmin etmediğini ileri sürmektedir.[30] Şüphesiz aşırı derecede önyargılı olmasına rağmen Abdüllatif'in şahıslara yaptığı atıflar son derece değerlidir. Abdüllatif, kendilerinden muhtemelen pek hoşlanmasa da Sühreverdî ve Kemâleddin'den bahsetmek sûretiyle, Suriye ve Irak'ta o dönemde yaygın bir felsefî eğitimin eksik olduğuna dair genel izlenimimize iştirâk etmektedir.[31]

Buna rağmen felsefenin, Eyyûbîler dönemi Suriye'sinde, özellikle de Eyyûbî sultanı Melik Mansûr'un (slt. 1191-1220) hâkimiyeti altındaki Ha-

••••••

29 İbnü'l-Ekfânî'ye ait pasajın tercümesi için bkz. D. Gutas, "Arabic Logical Works", s. 60-62.

30 Abdüllatif'in otobiyografisinin İbn Ebî Usaybi'a tarafından muhâfaza edilen şekli için bkz. *Uyûnü'l-enbâ*, ed. A. Müller, Königsberg 1884, c. II, s. 204.

31 Bu noktada hocaların mevcudiyeti ile fiilî olarak felsefe eğitiminin verilmesi ve felsefî, özellikle de İbn Sînâ'ya ait metinlerin âlimler tarafından özel olarak istinsah edilmesi arasında önemli bir ayırım yapmak gerekmektedir. İkinci faaliyet açıktır ki, herhangi bir azalmaya maruz kalmamıştır. Her ne kadar çoğu hâlâ kayıpsa da İbn Sînâ'nın eserlerinin el yazması olarak günümüze ulaşması hakkında yapılacak bir çalışma, bize bu hususu bütün kesinliğiyle gösterecektir. Bizzat Abdüllatif de felsefe hocalarının yokluğundan şikâyet etse de otobiyografisinde, İbn Sînâ'nın eserlerini istinsah etmek için saatler harcadığını bize bildirmektedir.

ma'da geniş çaplı bir destek bulduğu âşikârdır. Haberdar olduğumuz ilk hocalar arasında felsefe bilgisiyle de şöhret bulmuş olan ünlü fakih ve kelâmcı Seyfeddin el-Âmidî (Diyarbakırlı, ö. 1233) bulunmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere Âmidî, Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerine cevap olmak üzere *el-İşârât*'a bir şerh yazmış ve anlamlı bir şekilde bu eseri Eyyûbî sultanı Melik Mansûr'a ithaf etmiştir.[32] 13. yüzyılda Yakın Doğu'da felsefe eğitiminin kaynağı olduğu anlaşılan bir diğer ilim adamı ise Musul'da yaşayan ve Yunan bilimleri konusunda bir uzman olan, yukarıda kendisinden bahsettiğimiz Kemâleddin b. Yûnus'tur (ö. 1242). Herhangi bir felsefî eseri günümüze ulaşmamış olsa da tarihî ve biyografik kaynaklarda onun Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesine olan nüfûzu ve bu konudaki ehliyetine dair çok sayıda atıf bulunmaktadır. Kemâleddin b. Yûnus'un şöhreti o kadar yayılmıştır ki, II. Frederick Eyyûbî sultanı Melik Kâmil'e tıp, felsefe ve matematikle ilgili sorular ihtiva eden mektuplar göndermiş ve bu mektuplarda Kemâleddin b. Yûnus'a atıfta bulunmuştur. Bar Hebraeus'un {Ebu'l-Ferec} bildirdiğine göre Kemâleddin aynı zamanda sonradan Sicilya sarayına gidip II. Frederick'in "filozofu" olarak tanınan Antakyalı Theodore'un da felsefe hocasıdır.[33] Kemâleddin'in talebelerinden bir diğeri de Nasîruddîn et-Tûsî'dir. Sicilya ve Eyyûbîler arasındaki bu entelektüel alışveriş Memlüklüler devrinde daha da ilerleyerek devam etmiştir. Baybars 1261'de daha çok tarihçi olarak bilinen ve ansiklopedik bir âlim olan İbn Vâsıl el-Hamevî'yi (ö. 1298) Sicilya'ya Kral Manfred'e göndermiş ve İbn Vâsıl da hâdiseye uygun olarak, *er-Risâletü'l-emperûriyye* adıyla kaleme aldığı Arapça bir mantık kitabını Kral Manfred'e ithaf etmiştir.[34]

Kemâleddin b. Yûnus'un bir diğer talebesi yine Musul'da doğup eğitimini orada alan Esîruddîn el-Ebherî'dir. İbn Sînâ felsefesi klasik skolastik şeklini, Ebherî'nin sonraki yüzyıllarda üzerine çok sayıda şerh yazılan *el-Hidâye fi'l-hikme* adlı kapsamlı ders kitabında bulmuştur. Ebherî'nin tüm *Organon*'un özeti mâhiyetinde olan ve Yunanca *el-Îsâgûcî* başlığını verdiği, ancak çoğunlukla zannedildiği gibi Porfiryus'un *Eisagoge*'sinin

••••••

32 Bkz. D. Sourdel, "Âmidî", *EI²*, c. I, s. 434. İthaf yazısı eserin Berlin'deki el yazması nüshasında bulunmaktadır (Pm. 596): Ahlwardt, *Verzeichniss*, c. IV, s. 388a, no. 5048. Melik Mansûr hakkında bkz. A. Hartmann'ın *EI²*, c. VI, s. 429-430'daki makalesi ve bu makalede atıfta bulunduğu kaynaklar.

33 Ch. Burnett, "Master Theodore, Frederick II's Philosopher", *Federico II e le nuove culture*, Spoleto 1995, s. 225-285.

34 al-Shayyal, "Ibn Wâsıl", *EI²*, c. III, s. 967.

bir özeti *olmayan*[35] eseri de oldukça yaygındır. *Îsâgûcî*, bu yüzyılın başına kadar İslâm dünyasındaki geleneksel *medreseler*de ders kitabı olarak okutulmuştur.[36]

Ebherî'nin talebesi Necmeddin el-Kâtibî'nin ise {felsefî birikimi açısından} hocasıyla eşit düzeyde olmakla birlikte, muhalled ders kitapları telifinde hocasını bile geçtiği söylenebilir. *er-Risâletü'ş-şemsiyye* adlı mantık kitabı *Îsâgûcî* kadar şöhrete kavuşmuş, *Hikmetü'l-ayn* isimli felsefe kitabı ise *Hidâye*'nin popülaritesiyle yarışmıştır. Kâtibî aynı zamanda Nasîruddîn et-Tûsî ile beraber Merâga Rasathanesi'nin de kurucuları arasındadır.

Bir sonraki yüzyılda işaret etmemiz gereken düşünürlerden birisi, yazdığı mantık ve felsefe eserleri sayesinde İbn Sînâcılığı Şîîliğe tanıtan, İmâmiyye Şîası'nın büyük kelâmcısı Allâme el-Hillî'dir. Hillî'nin talebesi, yukarıda bahsi geçen *el-Muhâkemât* yazarı Kutbuddîn et-Tahtânî (ö. 1364), Tahtânî'nin talebesi ise meşhur âlim es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 1413) ve Cürcânî'nin, felsefe ve mantık üzerine eserler kaleme alan oğlu Nureddin'dir (ö. 1434; *GALS*, c. II, s. 294 #3).[37]

Bu dönemden sonra İbn Sînâcılığın ana çizgisi, henüz tam olarak tespit edilememiş şekillerde sık sık İşrâkîlik'le karışarak Yakın Doğu'da Memlüklüler devri boyunca, İstanbul'un fethinden sonra da Osmanlı İmparatorluğu'nda varlığını sürdürmüştür. Çok sayıda müfredat programında da belirtildiği üzere bu devirde *hikmet*, öğrencilerin eğitimini gördüğü olağan bir konudur. Bu noktada işaret etmek gerekir ki, Dımeşkli bir âlim olan Şemseddin b. Tûlûn (1473-1546), son derece ayrıntılı olan otobiyografisinde özel üstadlardan *hikmet* üzerine okuduğu derslerin bir listesini vermektedir.[38] Bu uygulama Osmanlılar devrinde de devam etmiştir. Fatih Sultan Mehmed, yukarıda da belirtildiği gibi, ilmî faaliyetleri desteklemeye meraklı olan birisiydi ve bu sebeple biz on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda haklı olarak Arap felsefesinde *Osmanlı Okulu* ola-

••••••

35 Mesela bkz. Brockelmann, *GAL*, c. I, s. 464; Anawati, *Encyclopaedia Iranica*, c. I, s. 216b.

36 Krş. D. Gutas, "Arabic Logical Works", s. 62-63.

37 Yale Üniversitesi'ndeki Beinecke nâdir eserler ve el yazmaları bölümünde Nureddin'in, Ebherî'nin *Hidâye*'sine yazdığı *Hallü'l-Hidâye* adlı şerhin müellif nüshası bulunmaktadır (L-265): L. Nemoy, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven 1956, s. 147, #1386.

38 Bkz. *EI*^{2}, c. III, s. 957-958 (Brinner). Şemseddin b. Tûlûn'un *el-Fülkü'l-meşhûn fî ahvâli Muhammed b. Tûlûn* adlı otobiyografisi 1929'da Dımeşk'te basılmıştır.

rak isimlendirilebilecek bir gelişmeyle karşı karşıyayız. Bu okul hakkındaki bilgiyi bize büyük Osmanlı bibliyografyacısı Hacı Halife (1017-1067/1609-1657) vermektedir. İslâm dünyasında felsefenin tarihi ve gelişimi hakkındaki girişinde Hacı Halife şunları söylemektedir:

> Felsefî ilimler (*el-felsefe ve'l-hikme*), Müslümanların fethinden sonra Osmanlı Devleti'nin orta devirlerine kadar Anadolu'da (*er-Rûm*) canlı bir pazar buldu. Bu çağlarda bir kimsenin şerefi, aklî ve naklî ilimleri tahsili ve bunları kuşatma derecesine göre değerlendiriliyordu. Onların döneminde Allâme Şemseddin el-Fenârî, Fâzıl Kâdîzâde er-Rûmî, Allâme Hocazâde, Allâme Ali Kuşçu, Fâzıl İbnü'l-Müeyyed, Mîrim Çelebi, Allâme İbn Kemâl ve Fâzıl İbnü'l-Hinnâî -ki o bunların sonuncusudur- gibi felsefe ve şeriatı birleştiren büyük âlimler yaşamıştır.[39]

Bu âlimler arasında en dikkate değer olanı, İbn Sînâ geleneğinde tartışılan felsefî konularda pek çok risâle kaleme alan ve hakkında henüz çok fazla çalışma yapılmamış olan Kemalpaşazâde'dir (İbn Kemal Paşa, ö. 1533). Osmanlı Okulu için söylediklerimiz, Babürlüler dönemindeki Hint Okulu için de geçerlidir. Bu felsefî gelenek hakkında araştırmalar neredeyse hiç başlamamıştır. Neşredilmeyi, üzerinde çalışılmasını ve nasıl yayıldıklarının izinin sürülmesini bekleyen yüzlerce metin bulunmaktadır. Yukarıda, Nasîruddîn et-Tûsî'nin *el-İşârât* şerhinin nakledilmesi için verdiği *icâzeti* ihtiva eden Leiden'deki el yazmasından bahsetmiştim. Tûsî'nin bahsi geçen şerhinin McGill'deki diğer bir el yazmasında bulunan, Ebu'l-Kâsım el-Alevî'ye (1360) verilmiş icâzette olduğu gibi,[40] rastgele bir araştırma bile bu tür başka icâzetleri ve felsefî el yazmalarının intikalini gün yüzüne çıkartacaktır. Bu, felsefî faaliyetin hicrî dördüncü yüzyıldan sonra İslâm toplumlarındaki tüm yüksek eğitim modellerini takip ettiği ve felsefenin yayılma yollarının el yazmaları üzerinde yapılacak çalışmalar sayesinde bulunabileceği anlamına gelmektedir. Bu şekilde felsefî faaliyet kümelerinin zaman ve mekânları belirlenebileceği gibi, o dönemdeki hocalar, talebeler ve eserler de böylece tespit edilebilir. Mesela, böyle bir âlimler topluluğunun, diğerleriyle beraber Tûsî ve Kâtibî'nin de çalıştığı Merâga Rasathanesi'nde biraraya geldiği bili-

••••••

39 *Keşfü'z-zünûn*, nşr. Ş. Yaltkaya, İstanbul 1941, c. I, s. 680. Bu iktibasa ayrıca D. Gutas'ın *Greek Thought, Arabic Culture* adlı eserinde (s. 173), bahsi geçen şahıslar tanıtılmak sûretiyle yer verilmektedir.

40 McGill OL 478; bkz. A. Gacek, *Arabic Manuscripts in the Libraries of McGill University*, Montreal 1991, s. 32, no. 40.

nen bir husustur. Yapılacak olan diğer bir sıradan araştırma, Tûsî'nin Merâga'daki daha az bilinen meslektaşlarından el-Hasan el-Esterâbâdî'nin (ö. 715/1315) Urmevî'nin *Metâli'u'l-envâr*'ına yazdığı şimdiye kadar bilinmeyen şerhinin 692/1293 tarihli müellif nüshasının Berlin'de bulunduğunu ortaya çıkartacaktır.[41] Bu şekilde yapılacak metinlere dayalı bir tespit sayesinde, başka yerlerde olduğu gibi Merâga'da da Arap felsefesi çalışmalarının izi bulunmuş olacaktır. Ancak bu eserler üzerinde çalışılıp onların İbn Sînâ felsefesiyle olan ilişkisi tahlil edildiği takdirde, İbn Sînâ'nın mirası hakkında daha kesin bir resim ortaya çıkacak ve bu dönemin "felsefenin altın çağı" olduğu iddiası herkes tarafından kabul edilecektir.

••••••

41MS or. oct. 1487, tavsifi için bkz. R. Shellheim, *Materialien*, c. I, s. 153-157, no. 45.

Anahatlarıyla Arap Felsefesi (IX-XVIII. YÜZYILLAR)

Dates shown down the left side of the chart: 800, 900, 1000, 1100, 1200, 1300, 1400, 1500, 1600, 1700

Kindî Yeni-Eflâtunculuğu
- Kindî
- Serahsî
- Ebû Zeyd el-Belhî
- Isaac Israeli
- Âmirî
- Salamon b. Cebirol

Bağımsız/Eklektik
- Sâbit b. Kurre
- Ebû Bekir er-Râzî
- Bekr el-Mevsılî
- Miskeveyh

Bağdat Meşşâîleri
- Mettâ b. Yunus
- Fârâbî
- Yahyâ b. Adî
- Ebû Süleyman es-Sicistânî
- İsa b. Zur'a
- İbnü'l-Hammar
- İbnü's-Sehl
- Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib

İ B N S Î N Â (ö. 1037)

İbn Sînâcılığın Ana Gövdesi *(Horasan ve İran'daki Doğrudan Talebeleleri)*
- Behmenyâr
- Ma'sûmî
- Cüzcânî
- İbn Zeyle
- Levkerî
- Îlâkî
- Ömer b. Sehlân es-Sâvî
- *(Takipçiler), (←Muhalifler→)*
- ‹Gazzâlî›
- ‹Şehristânî›
- Abraham b. Dâvûd
- ‹Fahreddin er-Râzî›
- Âmidî
- ‹Ömer es-Sühreverdî›
- Kemaleddin b. Yûnus
- Antakyalı Master Theodore
- Hûnecî
- Ebherî
- Nasîruddîn et-Tûsî
- Kâtibî
- Urmevî
- Şemseddin es-Semerkandî
- İbn Vâsıl el-Hamevî
- Tüsterî
- Hillî
- ‹İbn Teymiyye›
- Tahtânî
- Cürcânî
- Nureddin b. el-Cürcânî
- Hüseyin el-Meybûdî

İbn Sînâ Karşıtı Meşşâîler *(Endülüslüler: Fârâbî Çizgisi)* &
- İbn Bâcce
- İbn Tufeyl
- İbn Rüşd
- Maimonides
- İbn Tumlûs
- İbn Seb'în

Diğerleri *(Bağdatlılar)*
- Ebu'l-Berekât
- Abdüllatif

İşrâkî İbn Sînâcılık
- Sühreverdî
- İbn Kemmûne
- Şehrezûrî
- Kutbuddîn eş-Şîrâzî

(Osmanlı Okulu)
- Şemseddin Fenârî
- Kadızâde-i Rûmî
- Ali Kuşçu
- Hocazâde
- İbnü'l-Müeyyed
- Mîrim Çelebi
- İbn Kemal Paşa
- Kınalızâde Ali Çelebi
- Es'ad Yanyevî

(Hindistan Okulu)
- Abdullah Tulumbî
- Muhammed el-İlmî
- Mahmud Cavnpûrî
- Abdülhakim es-Siyalkûtî
- Mir Zâhid el-Herevî
- Bihârî
- Sihâlevî
- v.dğr.

(İşrâkî line, continued)
- İbn Ebî Cumhur Ahsâî
- Devvânî
- Deştekî
- Lârî

(İsfahan Okulu)
- Mir Dâmad
- Molla Sadrâ Şîrâzî
- Ahmed Alevî
- Muhsin Feyz
- Abdürrezzak Lâhîcî
- Kadı Sa'îd Kummî
- v.dğr.

Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları:

*Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme**

İnsanlık düşüncesinin hiçbir büyük dönemi,
düşünce tarihçileri tarafından İslâm felsefesi kadar
adaletsiz bir şekilde ele alınmamıştır.[1]

Genel olarak felsefe, özellikle de Arap felsefesi, hem felsefe tarihçileri hem de Arap dili ve İslâm araştırmalarıyla uğraşan ilim adamlarınca {zor ve} inatçı bir alan olarak kabul edilir. Doğal olarak bu görüşe katılmasam da, sözkonusu kanaatin yaygınlığı için haklı sebeplerin bulunduğu görülmektedir. Felsefe tarihçileri sözkonusu olduğunda, Grekçe ve Latince bilen ilkçağ ve ortaçağ felsefesi tarihçileri, Arap dilinin aşılamaz engeli ve İslâm kültürünün bâriz farklılığı ile karşılaştıklarında, aldıkları eğitimde, hissetmeleri kaçınılmaz olan bu yabancılaşmayı hafifletmeye yardım edecek herhangi bir şey bulamamaktadırlar. Bu kimseler konuya Arap dili uzmanı felsefe tarihçileri tarafından kaleme alınan ikinci derecedeki kaynaklar aracılığıyla yaklaştıklarında ise, ileride açıklayacağım gibi, daha fazlasına ulaşma konusunda iştahlarını kabartacak çok az şeyle karşı karşıya kalabilmekteler. Arap dili ve İslâm konusunda çalı-

••••••

* Dimitri Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy", *British Society for Middle Eastern Studies (BRISMES)*, sy. 29/1 (May 2002), s. 5-25. Bu konferans, 4 Temmuz 2000 tarihinde Cambridge'de, her yıl düzenlenen BRISMES Konferansı'nın bütün üyelerin hazır bulunduğu bir oturumunda verilmiştir. Birkaç küçük düzeltme ve atıfta bulunulan eserlerin tam künyelerinin ilavesi dışında konferans metni sunulduğu gibi bırakılmıştır.

1 Mohammed Abed al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris: Éditions La Decouverte, 1995, s. 77.

şan ilim adamlarına gelince, aldıkları geleneksel eğitim onlara, felsefenin İslâm medeniyetinde en iyi ihtimalle lüks bir faaliyet olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve on birinci yüzyılda Gazzâlî ile sözde ilişkilendirilen öldürücü darbenin ardından varlığının sona erdiğini, var olduğu farzedilen ortodoksinin de ona pek iyi gözle bakmadığını ve dolayısıyla büyük ölçüde önemsiz kabul edildiği için rahatlıkla gözardı edilebileceğini öğretmiştir. Ayrıca bu düşünce yukarıda işaret ettiğim bu alandaki ikinci derecede kaynaklar üzerinde uzmanlaşmış kimselerin insanın şevkini kıran dikkatsiz/rastgele mütâlaaları yoluyla da desteklenmektedir.

Her iki durumda da bu (yanlış) telakkî düzeltilebilir, ancak burada hata Arap felsefesinden[2] değil, konunun uzman ve yorumcularından kaynaklanmaktadır: Öncelikle Arap dili uzmanı felsefe tarihçilerinin kendi işlerini hakkıyla yerine getirdiklerini söylemek zordur. Genellikle bu kimseler, araştırmalarından elde ettikleri sonuçları, öncelikle genel ilişki noktalarını gösterecek sistematik ve makul bir tarzda felsefe tarihçilerine, ikinci olarak da Arap felsefesinin genel olarak İslâm entelektüel hayatıyla ilişkisini gözler önüne serecek şekilde Arap dili ve İslâm araştırmaları alanındaki meslektaşlarına sunma konusunda başarısız olmuşlardır. Bu bin yılın dönemecinde Batılı akademik söylemin çokkültürlülük konusundaki hassasiyeti karşısında ortaçağ skolastik felsefe tarihçisi ile İslâmî ilimler uzmanının, -böylesine inkâr edilemez tarihî delillerin ağırlığı dikkate alındığında- Arap felsefesinin ortaçağ Hıristiyan ve İslâm dünyasına olan büyük ve kesin etkisini kabul etmeye hazır olması tek başına yeterli değildir.[3] Arap felsefesi tarihçisi aynı zamanda Arap felsefesi çalışmalarının gerçekten değerli ve potansiyel olarak kendi çalışmaları için de

••••••

2 "İslâm felsefesi" (*Islamic Philosophy*) yerine "Arap felsefesi" (*Arabic Philosophy*) tabirini kullanmamın sebepleri ileride, İşrâkî yaklaşımın incelendiği bölümde ele alınmıştır.

3 Özellikle ortaçağ Latin felsefesi hakkındaki ders kitaplarında bu gerçeğin kabullenilmesine dair örnekler artmaktadır. Örnek olarak bu alanın ileri gelen ilim adamlarından K. Flasch'ın şu sözleri verilebilir: "Die zivilisatorische und damit auch die philosophische Entwicklung des lateinischen Westens seit dem 13. Jahrhundert ist ohne den Einfluss der Araber nicht zu verstehen {= Latin Batı'nın 13. asırdan beri katettiği medenî ve aynı zamanda felsefî gelişme, Arapların etkisi dikkate alınmaksızın anlaşılamaz}", *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1986, s. 262. Benzer bir duygu, yazarın *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* adlı eserinde de bulunabilir (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, s. 95). İtiraf etmek gerekir ki, Arap felsefesi bu tür ders kitaplarında baştan savma bir şekilde ele alınmaktadır. Bu durum ise tamamıyla bu konuşmanın konusu olan sebeplerden kaynaklanmaktadır.

yararlı olduğu konusunda dinleyicilerini ikna edecek bir tarzda araştırma konusunu sunmak mecburiyetindedir.

Şimdi, bizim yani Arap felsefesi tarihçilerinin, araştırma konumuzu, uzun zaman önce temel disiplinimizin {yani felsefe tarihinin} bir parçası olarak kabul edilmesini sağlayacak şekilde İslâmî ilimler alanında çalışan ya da çalışmayan meslektaşlarımıza sunmaktaki başarısızlığımızı ortaya koymaya çalışacağım. Bu başarısızlığa rağmen Arap felsefesi çalışmaları, Ernest Renan'ın ilk defa bundan bir buçuk asır önce, 1852'de yayınlanan yankı uyandıran eseri *Averroès et l'Averroïsme*'inden bu yana az çok sabit bir yere sahiptir. Fernand van Steenberghen'in son derece faydalı eseri *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*[4] üzerinde yapılacak gelişigüzel bir araştırma bile bize, ortaçağ Latin ve Arap felsefesi hakkındaki ilmî çalışmaların yaklaşık aynı dönemde başladığını göstermektedir ki, şimdiye kadar bu iki alanda elde edilen başarılar arasında dağlar kadar fark olduğu ortadadır. Şurası açık ki, diğer faktörler bir yana, Arap felsefesi tarihi hakkında son bir buçuk asırda ortaya konan temel eserler, bu alanın gelişmesini engelleyen başlıca âmiller olmuştur. Bu konuşmada, içinde bulunduğumuz yüzyıl boyunca Arap felsefesi çalışmalarına gerek belirleyicilik gerekse ihmal açısından rehberlik eden çeşitli tehlike türlerini inceleyeceğim. Sözkonusu tehlikelerin gelecekte bertaraf edilmesi durumundadır ki, Arap felsefesi hem Arap dili ve İslâm araştırmaları içinde hem de daha genel planda Batı felsefesi tarihi içinde hakettiği yüksek mevkiye sonunda kavuşacaktır.

Müsaadenizle, ilk olarak birkaç cümleyle yukarıda ifade ettiğim birtakım yanlış telakkîleri izâle etmek istiyorum. Arap felsefesi, Gazzâlî'den (ö. 1111) sonra hayatiyetini kaybetmediği gibi, sözde 'ortodoksi' tarafından pek de iyi gözle bakılmayan lüks bir faaliyet de değildir. Arap felsefesi, 10 asır süren -bazıları İran'da hâlâ devam ettiğini söyleyebilir- ve en büyük temsilcisi İbn Sînâ'dan gerek önce, ancak özellikle ondan sonra yüksek kültürü biçimlendirmede kritik bir rol oynayan etkin ve büyük ölçüde özerk bir entelektüel harekettir. Bu çalışmanın sonunda yer alan tablo, zorunlu olarak basitleştirilmiş bir yolla da olsa Arap felsefesinin dokuzuncu yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadarki gelişimini göstermektedir.

Kısaca belirtildiği gibi problem, Arap felsefesinin, hiç de âdil olmayan bir tarzda aslan payına sahip olan belli birtakım zaman dilimi ve şahıslar bağlamında ele alınıp bunlar dışındakilerin gözardı edilmesidir ki, bu-

••••••

4 Paris-Louvain: Publications Universitaires, 1974, s. 42-43.

nun bir dereceye kadar sorumlusu, Arap felsefesi tarihçilerinin bu alanı dış dünyaya lâyıkıyla sunmadaki ihmalleridir. Arap felsefesinin böylesine bir adaletsizlikle ele alınması ve gerek İslâmî ilimler, gerekse felsefe alanındaki diğer uzmanlar tarafından eksik bir şekilde değerlendirilip anlaşılmasının sebeplerini, yirminci yüzyılda bu alanda yapılan çalışmalar çerçevesinde, hâkimiyetleri açısından üç yaklaşıma indirgemek mümkün ve nisbeten kolaydır. Sözkonusu üç yaklaşım anahatlarıyla şöyle ifade edilebilir: (1) Oryantalist Yaklaşım. (2) Mistik/İşrâkî Yaklaşım. (3) Siyasî Yaklaşım. Şimdi bu yaklaşımları, daha ayrıntılı bir şekilde, uygun birtakım örnekler vermek sûretiyle ortaya koymaya çalışacağım.

Oryantalist Yaklaşım

En uzun tarihe sahip, en geniş alana yayılmış olan ve hayatiyetini farklı şekillerde de olsa sürdüren yaklaşım, oryantalist yaklaşımdır. Oryantalizm, Arap dili ve İslâmî ilimler sahasındaki çalışmalarda, duyguları kolayca harekete geçirecek anlam yüklü bir kavram haline gelmiştir. Ancak burada bu kavramın lehinde ya da aleyhinde teorik veya tartışmaya yönelik delilleri incelemeye hiç niyetim yok. Bu kavramla ifade etmek istediğim sadece, Batılıların on dokuzuncu yüzyılda Doğulular -ki burada kasdedilen Sâmi Araplardır- hakkında sahip oldukları resimdir: Mistik, duygusal, öteki dünyaya meyilli, gayriaklî, dine karşı büyük bir ilgi duyan -ki kuzenleri İbrânîler gibi onlar da din konusunda güyâ büyük bir kabiliyete sahiptirler-, baskıcı toplumlar ile sabit hayat tarzları ve düşünce sistemleri içinde yaşayan insanlar.[5]

Her ne kadar bugün artık böyle bir tasvirden ve Araplar içinde bu özelliklere sahip herhangi bir fertten sözetmek mümkün değilse de, aslında bu tasvir, on dokuzuncu yüzyıl Avrupalısının İslâm toplumlarında yaşayan insanlar yani 'Doğulular' hakkında inanmaya *eğilimli* olduğu şeyi ortaya koymaktadır.[6] Bu kültürel eğilim, onların sadece Doğulular hakkında inandıkları şeylerle değil, bunun ötesinde Doğulular ve Doğulu

••••••

5 M. Mehdi, "Orientalism and the Study of Islamic Philosophy" adlı makalesinde (*Journal of Islamic Studies*, sy. 1 [1990], s. 79-93) yirminci yüzyılın ilk yarısındaki bazı oryantalistlerin eserlerinde bu kavramların yaygınlığına dair deliller sunmaktadır.

6 Bu konuda uygun bir örnek olarak, önemsiz bir Arap felsefesi araştırmacısı ve metin nâşiri olan Léon Gauthier'in şu başlıktaki kitabı verilebilir: *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. L'esprit sémitique et l'esprit aryen: la philosophie grecque et la religion de l'Islam* {= *Müslüman Felsefesi Araştırmalarına Giriş, Sâmi Ruhu ve Aryan Ruhu: Yunan Felsefesi ve İslâm Dini*}, Paris 1923.

toplumlar hakkında sordukları soruların mâhiyeti, bir başka deyişle Avrupalının araştırma gündemi tarafından da belirlenmiştir. Bana göre bu, İslâm dünyası hakkında Batılı ilmî faaliyetin günümüze kadar benimsediği hususî yolların temel sebepleri arasındadır. Aynı zamanda bu, oryantalizmin bizim çağdaş itirazlarımıza ve çokkültürlülüğün yapmacıklıklarına rağmen, bugün hâlâ büyük ölçüde hayatiyetini sürdüren en tehlikeli sonuçlarından da birisidir.

Arap felsefesi çalışmalarında bahsettiğim tehlike kendini farklı yollarla göstermektedir. Zannederim bunlardan dördünden bahsetmek için zamanım var. Bunlar, Arap felsefesini mistik nitelikte bir felsefe olarak yorumlamak; Arap felsefesini sadece Yunan ve Latin ortaçağ felsefesi arasında bir aracı olarak değerlendirmek; Arap felsefesinin yalnızca din-felsefe ilişkisiyle ilgilendiğini ileri sürmek ve Arap felsefesinin İbn Rüşd'le yani meşalenin Batı'ya geçmesiyle birlikte sona erdiğini iddia etmek.

Arap Felsefesini Mistik Nitelikte Bir Felsefe Olarak Yorumlama

Arap felsefesini mistik nitelikte bir felsefe olarak yorumlama eğilimi, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, mütemâdiyen İbn Sînâ üzerinde çalışan Kopenhaglı bir oryantalist olan A.F. Mehren'in yayınları tarafından çarpıcı bir şekilde ortaya konuldu. Bu, daha önce de ele aldığım uzun, ancak son derece öğretici ve eğlenceli bir hikâye olup, zannederim burada tekrarlamam uygun olacaktır.

İbn Sînâ, başyapıtı *eş-Şifâ*'nın -Latinlerin *Sufficientia*'sının- girişinde, felsefeyi bütün yönleriyle ihtiva eden iki temel eser kaleme aldığından bahsetmektedir. Bunlardan biri, okuyucunun elinde tuttuğu *eş-Şifâ*, diğeri ise *el-Meşrıkiyyûn* (*Doğulular*) şeklinde isimlendirdiği kitaptır. İbn Sînâ'nın bu iki kitap arasında çizdiği ayırım, üslûbî bir ayırımdır: Filozof, *eş-Şifâ*'nın, şerh edici ve analitik olması yanında Aristotelesçiliğin tarihinde farklı filozoflar tarafından savunulan tüm ana yaklaşımlara dair tartışmaları da içerdiğini ifade etmektedir. İbn Sînâ *el-Meşrıkiyyûn*'un ise bunun aksine dogmatik bir eser olduğunu belirtmektedir: Bu eserde filozof, sadece doğru olduğunu düşündüğü felsefî teorilere yer vermekte ve diğer görüşleri reddetmek için vakit harcamamaktadır. Son olarak İbn Sînâ "Doğulular" kelimesiyle, Meşrık'te yani geleneksel Horasan'da faaliyet gösteren filozoflara, kısacası kendisine ve kendi öğretisini sürdüreceklerini umduğu talebelerine göndermede bulunmaktadır.

İşin ilginç tarafı, ikinci kitap yani *el-Meşrıkiyyûn* yazılışından kısa bir süre sonra kısmen kaybolmuş ve son derece sınırlı çevrelerde mütedâvil

olmuştur. Bugün bile kitabın sadece yaklaşık yarısına sahibiz ki, bu da mantık ve fizik ile ilgili bölümlerden ibarettir.[7] *eş-Şifâ* ise bunun aksine çok sayıdaki nüshasıyla tam olarak varlığını sürdürerek ve Müslüman İspanya'ya ulaşacak kadar geniş bir alanda seyahat etmiş ve hepimizin bildiği gibi kısmen de olsa Latinceye tercüme edilmiştir. *eş-Şifâ* İspanya'da İbn Rüşd'ün hocası İbn Tufeyl'in (ö. 1186) doğal olarak dikkatini çekmiş ve İbn Tufeyl, *Fî esrâri'l-hikmeti'l-meşrıkiyye* (*Doğulu Felsefenin Sırları Üzerine*) şeklinde îmâlı bir alt başlık taşıyan *Hayy b. Yakzân* -Philosophus Autodidactus diye bilinen- adlı meşhur felsefî hikâyesinin girişinde *eş-Şifâ*'ya atıfta bulunmuştur. İbn Tufeyl, bizi burada ilgilendirmeyen kendine ait sebepler dolayısıyla, İbn Sînâ'nın eserinin girişinde belirttiği *eş-Şifâ* ile *el-Meşrıkiyyûn* arasındaki üslûbî farklılığı tamamen yanlış bir şekilde yorumlamış ve iki kitap arasında doktrin açısından bir farklılığın bulunduğunu ileri sürmüştür. Buna göre İbn Tufeyl, *el-Meşrıkiyyûn*'un, kendi kitabı *Hayy b. Yakzân*'ı kaleme almasına sebep olan "Doğulu felsefenin mistik sırlarını", *eş-Şifâ*'nın ise saf Meşşâî doktrini ihtiva ettiğini iddia etmiştir.[8]

Bu iddianın değeri ve doğruluğu konusunda çağdaşlarını ikna etmede İbn Tufeyl'in pek de başarılı olduğu söylenemez. Mesela İbn Tufeyl gibi İbn Sînâ'nın aynı girişini okuyan İbn Rüşd, sözkonusu ifadeler hakkında kesinlikle hocası gibi düşünmemektedir. Buna rağmen İbn Tufeyl'in kurgusu, modern zamanlarda Doğu'nun -Orient- mistik ve hayalî olarak çağrışımını kabullenmeye arzulu ve haklı olarak eğilimli olan oryantalistler arasında hazır bir muhatap kitlesi ve büyük bir başarı elde etmiştir. A.F. Mehren de işte tam bu noktada devreye girdi. İbn Sînâ'nın "Meşrıkî" felsefesi hakkında İbn Tufeyl'in sunumundan hareket edip bunu asıl hakikat olarak kabul eden Mehren, sözkonusu "Meşrıkî" felsefeyi ihtiva eden İbn Sînâ'ya ait metinler aramaya koyuldu. Yukarıda ifade ettiğim gibi, İbn Sînâ'nın *el-Meşrıkiyyûn* adlı kitabının el yazması halinde, bu eserin Mehren'in farkında olmadığı çok az bir kısmı günümüze gele-

••••••

7 Bkz. D. Gutas, "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission", *Arabic Sciences and Philosophy*, sy. 10 (2000), s. 159-180. {Elinizdeki kitapta s. 47-71}.

8 İbn Tufeyl'in bu temâyülünün sebepleri, D. Gutas'ın "Ibn Tufayl on Ibn Sînâ's Eastern Philosophy" (*Oriens*, sy. 34 [1994], s. 222-241) adlı makalesinde incelenmiştir. {Elinizdeki kitapta s. 73-96} A. Elamrani-Jamal'in benim yorumuma itirazı ve benim bu itiraza verdiğim cevap, bir önceki dipnotta ismi geçen makalede ele alınmıştır (s. 161, dipnot 10).

bildiğinden, bu noktada herhangi bir şey de bulamadı. Belgelerle ispat mümkün olmayınca Mehren hayal gücünü kullanmaya yöneldi. Bu noktada İbn Sînâ'nın kısa sembolik hikâyelerini keşfeden Mehren bunları biraraya getirdi ve İbn Sînâ'nın son temel eseri *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın (*İşaretler ve Hatırlatmalar*) felsefî epistemolojiyi yani insanın fa'âl akılla ittisâlini Meşşâîliğe ait terminoloji yerine, arasıra İslâm kelâmı ve tasavvufundan ödünç aldığı kavramları kullanarak incelediği son üç bölümünü de bu hikâyelere ilave etti. Mehren daha sonra bütün bu eserleri biri Arapça diğeri Fransızca iki başlık altında dört fasikül halinde yayınladı. Mehren Arapça başlığı doğrudan doğruya İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ının alt başlığından ödünç almıştır: *Resâilü ... İbn Sînâ fî esrâri'l-hikmeti'l-meşrıkiyye* (*İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefenin Sırları Hakkındaki Risâleleri*). Aslında Mehren tarafından bu fasiküllerde yayınlanan risâlelerin hiçbirisi ne böyle bir başlık taşımakta, ne de herhangi birinde terim ya da kavram olarak "Meşrıkî" felsefeden bir defa olsun bahsedilmektedir. Bundan daha kötüsü ise, İbn Sînâ'nın "Meşrıkî" felsefesiyle mistisizm arasında kaçınılmaz bir ilişki kurulmasına yol açan -ki böyle bir şey sözkonusu değildir- bu eserler topluluğuna Mehren'in verdiği Fransızca başlıktır: *Traités mistiques ... d'Avicenne* {*İbn Sînâ'nın Mistik Risâleleri*} (Leiden 1889-1899). Tabiî ki ciddi birkaç Arap felsefesi araştırmacısından biri olan büyük İtalyan Arap dili uzmanı Carlo Alfonso Nallino bu başlığa, henüz 1925'te hararetle itiraz etti: "Hiçbir el yazması temele dayanmayan, tamamıyla keyfî bu başlık ileride pek çok tehlikenin sebebi olacaktır."[9] Ne yazık ki Nallino'nun itirazının pek bir faydası yoktu. Zira Mehren'in yayınladığı fasiküller yoluyla bu düşünce, artık basılı bir meşrûiyet kazanmıştı. Bundan sonra İbn Sînâ'nın mistik "Meşrıkî" veya "oriental" felsefesi efsanesi, mevcut "Meşrıkî metinler" ve İbn Sînâ'nın düşüncesiyle hiçbir ilişkisi olmayan pek çok farklı şekilde ortaya çıktı. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ'nın "Meşrıkî" felsefesinin diğer felsefesinden farklı olduğu yönündeki inanç noktasında Arap dili uzmanları Latin dili uzmanlarını da yanlış yönlendirmektedirler. Bir örnek vermek gerekirse, İbn Tufeyl'in kurgusunun Alain de Libera'nın ortaçağ felsefesine dair yakın zamanda yayınlanan derlemesinde tekrar ortaya çıktığı görülmektedir.[10]

••••••

9 Carlo Alfonso Nallino, "Filosofia «Orientale» od «Illuminativa» d'Avicenna?", *Rivista degli Studi Orientali*, sy. 10 (1923-1925), s. 443: "Titolo affotto arbitrario, senza alcun fondamento nei manoscritti, e che poi è stato causa d'errori."

10 *La Philosophie Médiévale*, Paris: PUF, 1993, 2. bsk.: 1995, s. 115-116.

Arap Felsefesinin Yunan ve Latin Ortaçağ Felsefesi Arasında Bir Aracı Olarak Değerlendirilmesi

Arap felsefesinin bir felsefe olarak bağımsız bir şekilde incelenmesini ve dolayısıyla Arap dili uzmanı olmayanlara sunumunu engelleyen diğer bir tutum ise, Arap felsefesinin felsefî açıdan bizâtihî herhangi bir önemi hâiz olmadığını ileri sürüp onu sadece Yunan felsefesiyle geç dönem Latin skolastisizmi arasında bir aracı olarak değerlendiren yaklaşımdır. Bu tutumun en iyi örneğini ilk Arap felsefesine giriş kitaplarından birini kaleme alan T.J. De Boer'un ilk olarak 1901'de Almanya'da yayınlanan *History of Philosophy in Islam* kitabındaki ifadeleri teşkil etmektedir.[11] Kısa sürede çok sayıda baskı yapan ve bir de İngilizce tercümesi yayınlanan bu eser, ileride ele alacağım Henry Corbin'in *İslâm Felsefesi Tarihi* 1964'te yayınlanıncaya kadar bu alanda en kolay ulaşılabilir kitap olma vasfını sürdürdü. De Boer, çalıştığı alanın felsefî değeri hakkında oldukça açık konuşmaktadır (İngilizce tercümesinden iktibas ediyorum):

> Müslüman felsefesi daima Yunancadan tercüme edilen eserler topluluğuna bağlı bir Eklektisizm olarak devam etmiştir. Tarihi boyunca {yeni bir görüş} ortaya koymaktan çok, diğer görüşleri kendi içinde eritici bir gelişim yönü takip etmiştir. Ne yeni meseleler gündeme getirme, ne de eski meseleleri çözüme kavuşturma hususunda kendi içinde bir çaba göstermek sûretiyle temâyüz etmiştir. Dolayısıyla düşünce {hayatında} kayda değer önemli bir ilerlemeden bahsetmek Müslüman felsefesi için mümkün değildir.[12]

De Boer, Arap felsefesinin sadece düşüncenin sosyal tarihi açısından bir değere sahip olduğunu düşünmektedir. Sözlerine şöyle devam eder:

> İslâm'da felsefe tarihi, sadece Yunan düşüncesinin mahsüllerini erken dönem Hıristiyan dogmatiklerinden daha şümullü ve bağımsız bir şekilde kendisine mal etmeye ilk defa gayret göstermesi sebebiyle bir kıymeti hâizdir. Böyle bir gayreti mümkün kılan şartları bilmemiz bizim, Yunan-Arap biliminin Hıristiyan ortaçağında nasıl algılandığı noktasında kıyas yoluyla birtakım sonuçlara ulaşmamızı sağlayacak ve belki de felsefesinin genel olarak ne tür şartlar altında gerçekleştiğini az da olsa bize öğretecektir.[13]

••••••

11 *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart: F. Frommans Verlag, 1901. {Türkçesi: *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960}.

12 T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, İng. çev. E.R. Jones, London: Luzac&Co., 1903, yeni baskı: New York: Dover, 1967, s. 29.

13 *Aynı yer*

Arap felsefesinin henüz üzerinde çalışılmamış büyük çaptaki malzemesinin farkında olması gereken eğitimli insanların nasıl böyle düşünebildiklerini anlamak imkânsızdır. Bu genel ifadeler, konuyla ilgili deliller üzerinde yapılan bir değerlendirmeye dayanmadığından kaçınılmaz olarak sonuç, Arap felsefesine dair bütün eserleri okumuş olsa da bir kimsenin bu felsefede düşünceye ait herhangi bir orijinal veya önemli ilerleme bulamayacağı zannına dayalı olarak ortaya çıkan bir tutum olacaktır. Böylesine bir zan, aslında açık bir şekilde, Sâmilerin -ki bu örnekte sözkonusu olan Araplardır- dinî, özellikle de mistik düşünceye yönelik özel bir kabiliyetleri olsa da eleştirel aklî düşüncede yeteneksiz oldukları görüşünden kaynaklanmaktadır ki, bu düşünceyi bugün "ırkçı" olarak niteleyebiliriz. Belki de bilinçsizce yapılan bu tür etkin faraziyelere aşağıdaki telakkîlerde de rastlamak mümkündür.

Simon van den Bergh, Gazzâlî'nin filozofları eleştirisine karşı İbn Rüşd'ün kaleme aldığı meşhur *Tehâfütü't-Tehâfüt* (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*) adlı reddiyeyi tercüme etmek sûretiyle Arap felsefesi çalışmalarına önemli bir katkıda bulunmuştur. Van den Bergh, sözkonusu eseri, ilk cildi tercümeyi, ikinci cildi ise felsefî meseleleri açıklayıp Yunan felsefesine atıfları gösteren çok sayıda notu muhtevî iki cilt halinde yayınlamıştır.[14] İnsan bu çetin tercüme ve şerhetme faaliyeti sırasında Gazzâlî'nin delilleri ve İbn Rüşd'ün buna karşı kaleme aldığı amansız ve oldukça teknik nitelikteki reddiyesiyle meşgul olan bir kişinin, en azından burada bir felsefî düşünce görebileceği konusunda ikna olacağını düşünmektedir. Ne var ki, Van den Bergh, tercümesine epigraf olarak iki iktibası seçmiştir. Bunlardan birisi Epikür'ün "Sadece Yunanlılar felsefe yapar" sözüdür ki, açıkça bu iki ciltte bulunan her şeyin Yunan felsefesinden türemiş olduğunu ifade etmektedir.[15] İkinci epigraf ise Maimonides'in *Delâletü'l-hâirîn*'indeki (*Şaşkınlara Kılavuz*) şu cümlesidir:

> Şu husus bilinmelidir ki, Eş'arî olsun, Mu'tezilî olsun Müslümanların bu konularla [yani kelâmî meselelerle] ilgili olarak ileri sürdükleri her

••••••

14 *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, Oxford-London: Luzac&Co., 1954.

15 Bkz. Franz Rosenthal'ın Van den Bergh'in kitabına yazdığı ve haklı olarak bu noktayı gündeme getirdiği değerlendirme. Rosenthal şöyle demektedir: "Bu cildin genel mâhiyetine Van den Bergh'in iki cümlesi işaret etmektedir. Bunlardan birisi, Epikür'den alınan ve cildin başına yerleştirilen 'Sadece Yunanlılar felsefe yapar' vecizesidir. Her ne kadar bu, kültürel şovenizmin talihsiz bir ifadesi olarak güçlükle de olsa reddedilse bile, müellifinin durduğu yer sadece Gazzâlî ve İbn Rüşd'ü değil, Van den Bergh ve bizâtihî felsefeyi de ortadan kaldırmaktadır", *Journal of Near Eastern Studies*, sy. 15 (1956), s. 198.

şey, kendilerini filozofların görüşlerini eleştirmeye adamış olan Yunanlılar ve Süryanilerden ödünç alınmıştır.[16]

Dolayısıyla bir Arap dili uzmanının Arap felsefesini türedi/ikincil ve felsefî açıdan önemsiz olarak sunması durumunda, diğer felsefe tarihçilerinin, özellikle de ortaçağ felsefesi uzmanlarının aynı düşünceyi benimsemekteki haklılıklarını görmek daha kolay olacaktır.

Arap Felsefesinin Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Ele Alınması

İlk ikisiyle yakından ilişkili üçüncü madde ise Arap felsefesinin dünya düşüncesine en büyük katkısının, felsefenin din ile olan ilişkisine dair analizleri olduğu yönündeki düşüncedir. Böyle bir görüşün köklerini bulabilmek hem kolay hem de zordur. Meselenin bir ucunda şüphesiz dinî konulara karşı özel bir kabiliyete sahip olan Sâmilerden felsefe alanında bir katkı beklememenin doğal olduğuna dair on dokuzuncu yüzyıl telakkîsi bulunmaktadır. Ancak bundan daha da önemlisi, Batılı ilim adamlarının bu konuyla çok yakından ilgilenmelerinin, din-felsefe ilişkisi konusunda ortaçağ Latin dünyasındaki ihtilaftan ve özellikle de sahte İbn Rüşdcülüğün çifte hakikat teorisinden kaynaklanıyor olmasıdır. Ernest Renan'ın 1852'de yayınlanan *Averroès et l'Averroïsme*'inden Alain de Libera ve Maurice-Ruben Hayoun'un 1991'de yayınladıkları ve Renan'ınkiyle aynı adı taşıyan esere kadar, Arap felsefesi tarihi hakkında bu meselenin çeşitli cephelerini tartışmaktan öte pek bir şey ihtiva etmeyen, uzun bir eser listesi bulunmaktadır.[17] Bu noktada esas suçlu ise 1985'te *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* başlıklı bir kitap yayınlayan Oliver Leaman'dır.[18] Kitabın "İslâm Felsefesi Nasıl Ele Alınmalı?" şeklindeki metodolojik soruyu irdeleyen altıncı ve son bölümü[19] dışın-

• • • • • •

16 Her iki iktibas da Van den Bergh'in kitabının ikinci cildinin ilk sayfasında yer almaktadır. Maimonides'in bu ifadelerinin daha lafzî bir tercümesi için bkz. S. Pines, *The Guide of the Perplexed*, Chicago II: UCP, 1963, c. I, s. 177.

17 De Libera ve Hayoun'un *Averroès et l'Averroïsme*'i (Paris: PUF) "Que sais-je?" serisi içinde yayınlanmıştır. 3-8. sayfalar arasında bu meseleyle ilgili tartışmanın bir özeti ve konuyla ilgili dikkate değer yayınların bir listesi yer almaktadır.

18 Cambridge: Cambridge University Press. {Türkçesi: *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992}; krş. kitapla ilgili yazdığım değerlendirme, *Der Islam*, sy. 65 (1988), s. 339-342.

19 Bu bölüm aslında, Leaman'ın daha önce "Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?" (*International Journal of Middle Eastern Studies*, sy. 12 [1980], s. 525-538) adıyla yayınladığı makalesinin yeniden basımından ibarettir.

daki ilk üç bölümü, Gazzâlî'nin filozofları küfürle itham ettiği üç mesele ve İbn Rüşd'ün bunlara verdiği cevapları, dördüncü bölümü ahlâk konusunda din ve felsefenin birbirleriyle çatışan bakış açılarını ihtiva etmekte; beşinci bölümü ise Fârâbî ve İbn Rüşd'ün din-felsefe karşıtlığı çerçevesinde tartışılan sözde siyaset felsefeleri hakkında diğer bir incelemeyi içermektedir. Bütün kitap boyunca,·ortaçağ Arap felsefesinin, aslında din ve felsefenin göreceli gerçeklik değerleri hakkında asırlar boyu devam eden kavgadan ibaret olduğu şeklinde bir izlenim oluşturulmaktadır ki bu, kitabın son bölümünde Arap felsefesini yorumlarken siyasî bakış açısını kullananları (ileride ele alınacak olan Leo Strauss'un takipçilerini) eleştiren Leaman'ın sahip olduğu yanlış bir telakkîdir. Orijinal makalesinde Leaman'ın da belirttiği gibi bu yanlış düşüncenin kökleri kısmen, Batılılar tarafından yayınlanan ve tercüme edilen Arap felsefesine dair eserlerin çoğunlukla bu gibi konularda yoğunlaştığı gerçeğinde yatmaktadır. Aslında bu durum, felsefenin dinle ilişkisi konusuyla meşgul olan Batılı zihnin, kendi gündemini ortaçağ İslâm kültürüne yansıtmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla Batılıların zihnini meşgul etmesinden hareketle "bu meselenin [Müslüman] düşünürlerin temel ilgi alanı olduğu" şeklinde bir sonuca ulaşmak yanlış olacaktır. "Zira din-felsefe karşıtlığına dair eserlerin Batılıların ilgisini çekmesinin sebebi, bunların, kendi kendini doğrulayan bir kehânete kapı aralayan merkezî eserler olarak görülmesidir."[20]

Arap felsefesine oryantalist yaklaşımlardaki bu kısır döngü, belki de bu tür yorumları en iyi şekilde tanımlayan şeydir. Öyle anlaşılıyor ki, araştırmacı her zaman Arap felsefesinin ne olması gerektiği hususunda belli bir önyargıdan hareket etmekte ve ardından böylesine bir hükmü desteklediği izlenimi veren metinler üzerinde yoğunlaşarak bizzat metinlerden hareketle sözkonusu önyargısını desteklemeye çalışmaktadır. Mamafih Arap felsefesini aslına sâdık kalarak tarafsız ve objektif bir şekilde ele alan kimse, din-felsefe karşıtlığının sadece belli zaman ve yerlerde gündeme gelen son derece tâli bir konu olduğunun hemen farkına varacaktır. Mesela İbn Rüşd devrindeki Endülüs, bu tür bir yer olabilir, ancak bu, çalışmanın sonundaki tablo vasıtasıyla da ifade etmeye çalıştığım Arap felsefesinin 10 asırlık tarihi boyunca bütün bir İslâm dünyasını tavsif etmekten hayli uzaktır. Hiç kimse bir örnekten hareketle ulaştığı sonucu bütüne teşmîl edemez. Hele hele bu meselede olduğu gibi, aksi istika-

••••••

20 Leaman, "Does the Interpretation...", s. 529.

metteki karşı konulamayacak delillere rağmen böyle bir tutum asla mümkün değildir: Gazzâlî 1111'de Tûs'ta (İran'ın kuzeydoğusunda) vefat etti, ancak felsefeyi reddine, filozofları küfürle itham etmesine ve çeşitli Nizamiye medreselerindeki meslektaş ve takipçileri tarafından düşüncelerinin kurumsal olarak desteklenmesine rağmen felsefe 13 ve 14. yüzyıllar boyunca Doğu'da yeni bir kuvvet ve enerjiyle gelişimini sürdürdü.[21]

Diğer taraftan bu meselenin ortaçağ İslâm medeniyeti bağlamında sanki din ya da felsefeden hangisinin hakikati ifade ettiği çerçevesinde tartışılan bir problemmiş gibi sunulması da tamamen yanlış yönlendirici bir tavırdır. Zira {Ebû Bekir} er-Râzî (Rhazes) hariç bütün Arap filozoflar, *hangi* din olursa olsun, -İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük ve hatta Sâbiîler sözkonusu olduğunda putperestlik- dinin hakikati ifade ettiğine inanmaktaydılar ve dinin geçerliliği konusuyla ilgilenmiyorlardı. Din problemi bu filozoflar tarafından nübüvvetle ilgili kavramlar çerçevesinde ele alınmış ve bu konuyla ilgili tartışmalar iki alanla, bilgi felsefesi ve önermeler mantığı alanlarıyla sınırlandırılmıştır. Bilgi felsefesi alanında mesele, peygamberin herhangi bir felsefî eğitim almamasına rağmen akledilirleri, semavî feleklerin akıllarındaki ezelî gerçeklikleri ve nihayet zorunlu varlığı nasıl bilebildiği şeklindedir. Buna verilen cevap ise insan nefsi ve onun akıl ve muhayyile güçlerinin analizine dayanmaktadır; ki diğer bir ifadeyle mesele, Aristoteles'in *De Anima*'sının ***problematiği*** bağlamında ele alınmaktadır.[22] Önermeler mantığı çerçevesinde ise

••••••

21 H. Corbin de Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'den bahsederken bu noktaya dikkat çekmektedir: "Ebu'l-Berekât, Gazzâlî'nin ölümünün üzerinden uzun bir zaman geçtikten sonra bile yazmaya devam etti. Bu gerçek bile, Gazzâlî'nin eleştirisinin İslâm'da felsefenin geleceğini mahvettiği yönündeki inancın ne kadar abartılı olduğunu göstermek için yeterlidir", *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, 1964. Bu alıntı L. ve P. Sherrard tarafından gerçekleştirilen İngilizce tercümeden alınmıştır: *History of Islamic Philosophy*, London-New York: Kegan Paul, 1993, s. 179. Nizamiye müderrislerinin on ikinci yüzyılda felsefeye karşı tutumları hakkında bkz. F. Griffel, *Apostasie und Toleranz*, Leiden: Brill, 2000, s. 350-358. Arap felsefesinin İbn Sînâ sonrası Doğu'daki gelişimi hakkında bkz. D. Gutas, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca.1350", İbn Sînâ'nın mirası hakkında Eylül 1999'da gerçekleştirilen ve J. Janssens ile D. De Smet tarafından yayına hazırlanmakta olan Leuven Konferansı'nın metinleri içindedir. {Elinizdeki kitapta s. 133-152}. Batı'da yani Endülüs'te ise felsefe İbn Rüşd'den (ö. 1198) ve İbn Tumlûs'tan (ö. 1223) sonra bir çöküş dönemine girmiştir. Ancak bunun sebebi Gazzâlî'nin eleştirileri değil, bu bölgedeki hâkimiyetin yitirilmesi ve yarımadadaki Arap toplumunun durumunun hızla bozulmasıdır.

22 Krş. D. Gutas, "Avicenna: *De anima (V 6)*. Über die Seele, über Intuition und Prophetie", *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, ed. K. Flasch, Sttutgart: Reclam, 1998, s. 90-107.

mesele, peygamberlerin akledilirlerin bilgisini kime ve nasıl aktardığı ve bunu yaparken burhanî, cedelî, sofistik, hatâbî ve şi'rî önermelerden hangisini kullandığına yöneliktir. Verilen cevap ise doğal olarak, muhayyilenin bu sürece yardımcı bir güç olduğu düşüncesinden hareketle Aristoteles'in *Organon*'u, özellikle de *Topikler* ve *Retorik* kitapları bağlamında tartışılmıştır.[23]

Bütün bunlar ışığında din-felsefe karşıtlığı konusunun Arap felsefesinde merkezî bir yere sahip olduğunu söylemek vahim sonuçları olan talihsiz bir tahrîften ibarettir. İşin aslı, bu tahrîften sorumlu olan kimseler, sözkonusu Batılı tartışmanın mihveri durumundaki tek müellif olan İbn Rüşd'ü bile hakkıyla incelememişlerdir. Bilindiği gibi İbn Rüşd bu özel meseleyi ele aldığı *Faslü'l-makâl ve takrîru mâ beyne'ş-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl* (*Felsefe ve Din Arasındaki İlişkinin Mâhiyetini Belirleme Konusunda Kesin Söz*) adlı bir eser yazmıştır. Bu kitap pek çok ilim adamı tarafından yayınlanmış, tercüme edilmiş ve üzerinde çalışılmıştır. Hatta eserin orijinal neşri, Batı'da Arap felsefesiyle ilgili çalışmaların başladığı devirde, 1859'da M.J. Müller tarafından *Philosophie und Theologie von Averroes* (Munich) adlı kitapta gerçekleştirilmiştir. Bu gerçek bile din-felsefe karşıtlığı konusunun tamamen Batılı bir ilgiden ibaret olduğunu ve bizâtihî Arap felsefesiyle pek bir ilişkisinin bulunmadığını kanıtlamaktadır. İbn Rüşd eserine şöyle başlamaktadır:

> Bu eserin amacı, *şer'î bakış açısından* felsefe ve mantık ilimleri alanında inceleme yapmanın şeriata göre caiz mi, yasaklanmış mı, yoksa emredilen bir husus mu olduğunu; {eğer emredilen bir husus ise} bunun tavsiye mi yoksa zorunluluk şeklindeki bir emir mi olduğunu araştırmaktır.[24]

İbn Rüşd'ün yukarıda vurguladığım kendi ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki, bu kitap temel olarak Gazzâlî'nin, felsefî cevabı İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü olan *Tehâfütü'l-felâsife*'sine değil, başka bir fıkıh ki-

••••••

23 Bu yaklaşım Fârâbî tarafından ortaya konulmuş olup sonraki filozoflar tarafından da devam ettirilmiştir. Bu konuda bkz. R. Walzer'in öncü makalesi: "Al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination", *Journal of Hellenic Studies*, sy. 77 (1957), s. 142-148; bu makale Walzer'in *Greek into Arabic* adlı kitabı içinde yeniden yayınlanmıştır (Oxford: Cassirer, 1962, s. 206-219).

24 George F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, London: Luzac&Co., 1961, s. 44.

tabına cevap olarak kaleme alınmış fıkhî bir eserdir. İslâm'da mantık ve felsefeyle ilgilenmenin meşrûiyeti sorununa dair yazılmış diğer birkaç fıkhî cevabın yanısıra, sözkonusu eserlerin içerikleri açısından bakıldığında, bu tartışmanın Arap felsefesine değil, İslâm hukukuna ait olduğu görülecektir. Şurası da unutulmamalıdır ki, gerek Gazzâlî ve gerekse İbn Rüşd öncelikle, toplumlarında tanınan ve saygı gören birer fakihtiler. Dolayısıyla Arap felsefesine dair Batılı çalışmalarda iki yanlış anlamadan söz edilebilir: {Birincisi}, bu bağlamda sadece fıkhî istidlalin özelliği olan dogmatik ve sofistik düşünceyi, felsefî analiz ve düşünmenin mümessili olarak göstermek sûretiyle Arap felsefesine ait pek çok konunun değerini düşürmek gibi talihsiz bir sonuca yol açarak, gerçekte fıkhî olan bir tartışmayı yanlışlıkla felsefî bir ihtilafa dönüştürmek; {ikincisi ise}, sözkonusu fıkhî tartışmanın konusunun *tüm* Arap felsefesini temsil ettiğini ve merkezî bir konuma sahip olduğunu ileri sürmek.

Arap Felsefesinin İbn Rüşd'le Sona Erdiği İddiası

Son olarak, biraz önce bahsettiğim oryantalist önyargıların doğurduğu dördüncü engel, nisbeten yakın zamanlara kadar yaygın olan, Arap felsefesinin İbn Rüşd'le sona erdiği yönündeki yaygın kanaattir. Aslında bu, Arap felsefesini sadece geç dönem Yunan felsefesiyle ortaçağ yüksek skolastisizmi arasında bir aracı olarak görülmesinin ve İbn Rüşdcülüğün İslâm dünyasının ortaçağ Batı düşüncesini etkileyen son büyük teorisi olduğundan hareketle Arap felsefesinin Avrupa merkezli bir perspektiften değerlendirilmesinin tabiî bir sonucudur. Bundan uzun zaman önce kendine olan sonsuz güveni sayesinde Fransız oryantalist Henry Corbin, İngilizceye de çevrilen (1993) *Histoire de la philosophie islamique** (1964) adlı şimdilerde klasik haline gelmiş olan eseriyle bu telakkînin yanlışlığını gözler önüne sermiştir. Kitabın pek çok pasajında Corbin son derece uygun bir şekilde bu meseleyi gündeme getirmektedir:

> Ne yazık ki biz (...) İbn Rüşd'ün "Arap felsefesi" olarak isimlendirilen felsefenin en büyük ismi ve en seçkin temsilcisi olduğu ve sözkonusu felsefenin onun sayesinde zirvesine ve amacına ulaştığı şeklinde defa-

••••••

* {Türkçesi: *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986. Eserin ikinci kısmının ise Türkçe'ye iki ayrı tercümesi bulunmaktadır: (1) *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi*, çev. Abdullah Haksöz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997; (2) *İslâm Felsefesi Tarihi: İbn Rüşd'den Günümüze*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000}.

larca tekrar edilen bir iddia ile karşı karşıyayız. Ancak bu yöndeki bir telakkî, İbn Rüşd'ün eserlerine pek de önem verilmeyen Doğu'da neler olup bittiğini gözden kaçırmamıza yol açmaktadır. Ders kitaplarımızın Gazzâlî-İbn Rüşd tartışmasına atfettiği rol ve öneme ne Nasîr Tûsî, ne Mir Dâmad, ne Molla Sadrâ ne de Hâdî Sebzevârî herhangi bir şekilde işaret etmiştir. Şayet bugünkü durum onlara açıklansaydı şüphesiz günümüzdeki takipçileri gibi onlar da şaşırıp kalırlardı.[25]

Nihayet Corbin'in kitabının yayınlanışının üzerinden 30 yıldan fazla bir zaman geçtikten sonra, İbn Rüşd sonrası bütün filozoflar hakkında temel ve orijinal çalışmaların gerçekleştirilmesi beklenirken, Arap felsefesine dair kitap ve makale türünden tüm Batılı yayınların %90'ından fazlasının sadece veya öncelikle Kindî'den İbn Rüşd'e kadarki dönemi ele aldığı gerçeğiyle karşı karşıyayız.

Müsaadenizle size iki örnekten hareketle son derece temel ve orijinal bir düşünceyi kısaca arzetmek istiyorum. İbn Sînâ'nın üstünlüğü bütün dünyaca teslim edilmesine rağmen bunun ötesinde on birinci yüzyılın ikinci yarısıyla on ikinci yüzyılın başlarında filozofun eserleri üzerinde çalışılmasından ve bu eserlerin yaygın hale getirilmesinden büyük ölçüde sorumlu olan doğrudan talebeleri ve okulu hakkında hiçbir şey bilmemekteyiz. İbn Sînâ'nın eserlerine ait metinlerin talebeleri arasında intikâlinden, İbn Sînâ'nın felsefesinin bu kimseler tarafından yorumlanmasına kadar sözkonusu meselenin herhangi bir veçhesine dair hiçbir çalışma bulunmamaktadır.[26]

İkinci olarak ise Kuzey Irak'taki Musul şehrinde doğan Esîruddîn el-Ebherî (ö. 1264) adlı filozofu örnek olarak vermek istiyorum. Ebherî, Aristoteles'in *Organon*'unun bütün bölümlerini özet olarak ele alan mantığa dair bir el kitabı yazmış ve bu kitaba Yunancada "mantığa giriş" anlamına gelen *Îsâgûcî* (*Eisagoge*) ismini vermiştir. Her ne kadar kitabın ismi bilinçli bir şekilde Porfiryus'tan -yani Yunancadan- ödünç alınmış olsa da, ele alınan konu sadece Porfiryus'un *beş tümeli* (*quinque voces*) değil, bir bütün olarak *Organon*'dur. Bu kitap Arap felsefesinin sonraki döneminde

• • • • • •

25 Corbin, *History*, s. 242.

26 Bu konuda öncü bir çalışma D.C. Reisman'ın *The Making of the Avicennan Tradition* (Leiden: Brill, 2002) adlı eseridir. Reisman bu eserinde, İbn Sînâ'nın {*el-Mübâhasât*'ının} el yazmalarının intikâlinin ve filozofun doğrudan talebeleri arasındaki yaygınlığının izlerini sürmektedir. İbn Sînâ'nın üçüncü nesil talebelerinden Levkerî'nin eserleri hakkındaki bir tartışma için bkz. Griffel, *Apostasie*, s. 341-349.

İbn Sînâ'nın bile mantığa ilişkin daha küçük eserlerinin yerini alacak derecede hayret verici bir popülarite kazanarak asırlar boyunca pek çok ilim adamı tarafından şerhedilmiş ve bu yüzyılın başlarına kadar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki geleneksel İslâmî okullarda okutulmaya devam etmiştir. Ebherî bunun dışında İbn Sînâ tarafından belirlenen yolu izleyerek mantık, fizik ve metafiziği ele aldığı ve bir *felsefî ilimler özeti* (*summa philosophiae*) olarak oldukça yaygın bir şekilde okunan *Hidâyetü'l-hikme* (*Felsefî Rehberlik*) isimli bir kitap daha kaleme almıştır. Bu kitap üzerine de pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Ne var ki son derece etkili bu iki eser hakkında gerek tam olarak içerikleri, gerek muhteva analizleri, gerek bu muhtevanın İbn Sînâ felsefesiyle ilişkisi gerekse şerhlerin bu içeriğe katkısı noktasında çok cüz'î bir bilgiye sahibiz.

İbn Rüşd sonrası felsefe hakkındaki bu tutum, Macid Fahri'nin 1970'te yayınlanan *A History of Islamic Philosophy* kitabında bile hâlâ hâkim durumdadır.[27] Fahri, İbn Rüşd sonrası Arap felsefesini sadece Corbin'den hareketle ele aldığı İşrâkî gelenek ve bu geleneğin Safevî Devleti'ndeki gelişimi bağlamında kısa bir bölümde (s. 293-311) işlemekte, ancak Arap topraklarında ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yedi asırlık uzun İbn Sînâcılık geleneğinden hiç bahsetmemektedir. Ne yazık ki bu durum, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman'ın editörlüğünde kısa süre önce yayınlanan, ancak büyük bir hayal kırıklığına sebep olan iki ciltlik *History of Islamic Philosophy* adlı eserde de aynı şekilde devam etmektedir.[28]

Arap felsefesi çalışmalarına yönelik oryantalist yaklaşımın bu dört veçhesi, yorumunu son bir buçuk asırda kazandı. Ancak Arap dili uzmanı olmayan felsefe tarihçilerinin bu tür muharref telakkîleri okumalarının, onları Arap felsefesine ilişkin çalışmaları ele almanın ancak Arapça öğrenmekle mümkün olacağı yönünde teşvik etmesi dışında herhangi bir şekilde etkilememesi çok da şaşırtıcı değildir. Oryantalist yaklaşımın etkisi son on yılda dikkate değer bir şekilde zayıfladı, ancak tam olarak sona ermedi. Ne var ki, oryantalist yaklaşımın doğurduğu yanlış telakkîlerden daha fazla rahatsız edici olan, bu yaklaşımın Arap felsefesi çalışmalarında şu anda daha güçlü ve etkili konumdaki iki alternatif yolun

------

27 Columbia-New York, ikinci baskı 1984. {Türkçesi: *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1987}.

28 London: Routledge, 1996. 1200 sayfalık iki ciltte, haklı olarak bütün yönleriyle ele alınan Nasîruddîn et-Tûsî bir kenara bırakılırsa (s. 527-584), İbn Sînâ geleneğine sadece 12 sayfa (s. 584-596) ayrılmıştır.

yaygınlık kazanmasına sebep olmasıdır. Bunlar Henry Corbin'in işrâkî ve Leo Strauss'un siyâsî-bâtınî yorumudur.

İşrâkî Yaklaşım

Arap felsefesinin İbn Rüşd ile sona erdiği yönündeki oryantalist telakkînin, İbn Rüşd sonrası müelliflerin gözardı edilmesi sonucunu doğurduğuna yukarıda işaret etmiştim. Şüphesiz bu doğru olsa da, sözkonusu ihmalin daha derin sebepleri bulunmaktadır. Bu sebeplerin çoğu, ilginç bir şekilde, daha önce kendisinden bahsettiğim, İbn Rüşd sonrası İslâm dünyasında felsefenin devam ettiği tezini savunan Henry Corbin'den kaynaklanmaktadır. Etkili bir İran uzmanı ve kesinlikle eklemek gerekir ki, çağdaş bir mistik -kendisi ise *teosofist* kavramını kullanmayı tercih etmektedir- olan Corbin, İran maneviyâtı olarak algıladığı şey hakkında bir fikr-i sâbite sahiptir.[29] İlk eserini, 12. yüzyılın sonlarında yaşamış bir filozof olan Sühreverdî hakkında kaleme alan Corbin'in bu çalışmasının, onun sadece {İbn Rüşd sonrası} Arap felsefesine değil, genel olarak İslâm medeniyetine bakışını da etkilediği anlaşılmaktadır. Görünüşe göre alakasız sebepler yüzünden, Haçlı savaşlarının büyük kumandanı olarak şöhret bulan Büyük Selahaddin'in oğlu tarafından (büyük ihtimalle de Selahaddin tarafından gönderilen bir emirle) 1191'de Halep'te öldürülen Sühreverdî, İşrâkî okulun kurucusuydu. Eflâtun'un idealarına, ay-altı âlemle feleklerin akledilir âlemi arasında yer alan ve kendisinin "misaller âlemi" (*âlemü'l-misâl*) olarak isimlendirdiği yerde ontolojik bir statü veren bu okul, İbn Sînâcılığın Eflâtuncu bir şeklidir. Epistemolojik olarak ise bu okula göre misal âlemine Aristotelesçi/İbn Sînâcı muhayyile gücüyle, akledilir âleme ise akıl yoluyla ulaşılabilmektedir. Diğer yandan Sühreverdî İbn Sînâ'yı takip ederek Eflâtuncu ideaları, Zerdüşt melekbilimine (*angelology*) ait kavramlardan hareketle akledilir varlıklar şeklinde yorumladığı gibi, kendi dünyasını da kadim Zerdüştlüğe ait nur kavramını *ana motif* olarak kullanmak sûretiyle şiirsel ifadelerle izah etmektedir. Bu bağlamda misal âlemi ile onun ötesindeki akledilir âleme ulaşmak, aydınlanma/işrâk olarak anlaşılmaktadır. Corbin, Sühreverdî'nin kendi sistemini mecâzî olarak sunuşu üzerinde yoğunlaşmayı ve bu sistemi felsefeyle İslâm tasavvufunun bir birleşimi olarak görmeyi tercih etti. Sonunda ise bu yeni karışımın bütün bir İslâm'ın gerçek şekli olduğunu dü-

••••••

29 Bkz. Corbin'in ölümü üzerine Charles-Henri de Fouchécour'un yazdığı biyografi, *Journal Asiatique*, 267 (1979), s. 231-237. Corbin'in "eserleri ve etkisi" Pierre Lory tarafından menkıbevî bir tarzda, geniş bir bibliyografyayla beraber Routledge *History of Islamic Philosophy*'de kaleme alınmıştır (c. II, s. 1149-1155).

şünme noktasına ulaştı. Bu sayede Corbin, Arap felsefesini mistik nitelikte bir felsefe olarak gören eski oryantalist tutumu mantıkî sonucuna götürerek bu sonucu, kendi yaklaşımının yegâne hermenötik ilkesi haline getirdi. Aslında o şöyle demektedir: "Sühreverdî ve sonrasında İşrâkî okula mensup herkes, çabalarını felsefî araştırma ile kişisel manevî tahakkuku (*personal spiritual realization*) birleştirmeye yöneltmiştir. Hepsinden öte İslâm'da felsefe tarihi ile maneviyât tarihi birbirinden ayrılamaz şeylerdir."[30] Dolayısıyla Corbin, "gelişimi ve tarzı açısından temelde İslâm'ın dinî ve manevî veçheleriyle ilişkili bir felsefe olması hasebiyle İslâm felsefesinden" bahsetmektedir (s. xiv). Bu bağlamda o, Arap felsefesini "İslâm felsefesi" olarak zikredip ele almaktadır (s. xii-xiv).

Bu yaklaşımın ciddi problemleri bulunmaktadır. Arap felsefesinden "Arap" şeklinde bahsetmem, Corbin'in eserinde ileri sürdüğü gibi ırkî bir mülâhazadan değil, şu iki temel sebepten kaynaklanmaktadır: Birincisi, Arapça, İslâm medeniyetinin dilidir ve dinlerine bakmaksızın İslâm dünyasındaki bütün vatandaşlara ulaştırılıp onlar tarafından benimsenen kültüre ait kimlik ve ben-idrâki noktasında da bir araçtır. Felsefeyle felsefe olarak uğraşan (Corbin'in yaptığı gibi kelâm ve tasavvuf olarak değil) filozoflar sadece Müslümanlar değildi, aksine bunlar içinde Hıristiyan, Yahudi ve putperest (Harrânîler) olanlar da vardı. Bu filozofların hepsi, aynı işe iştirâk etmişler ve bundan da önemlisi, kendilerini aynı alanda birbirleriyle işbirliği içinde olan insanlar olarak görüp *tanımlamışlardır.* Çalışmanın sonundaki tabloda verdiğim isimler içinde bile örneğin Isaac Israeli ve Maimonides Yahudi, Bağdat Meşşâî okulunun kurucusu Ebû Bişr Mettâ ve onun Fârâbî dışındaki bütün takipçileri Hıristiyandır. Diğer yandan Sâbit b. Kurre bir putperest (Sâbiî), {Ebû Bekir} er-Râzî ise her hâlükârda bir ateisttir. Dolayısıyla bu kimseleri dinî anlamda "İslâm filozofu" olarak nitelemek saçmadır. Ne var ki Corbin, aksi bir yaklaşımın, örneğin Porfiryus ve Plotinus'u Suriyeli ya da Mısırlı filozoflar yerine Romalı filozoflar olarak nitelemekle aynı mesâbede olacağını iddia etmektedir. Bu birinci sebebin çağrıştırdığı ikinci nokta ise, Yunanca felsefe eserlerini tercüme eden kimselerin çabaları sayesinde Arapçanın, sonunda kendi özerkliğini kazanıp felsefî düşünceyi ifade etmede belirleyici bir etken olan felsefî bir dil haline gelmiş olmasıdır. Her ne kadar bazı geç dönem felsefe eserleri Farsça yazılmış olsa da ifadelerin altında yatan düşünce biçimi kadar terminoloji de tamamen Arapçadır.

••••••

30 Corbin, *History*, s. xvi.

Bundan daha önemlisi Arap felsefesini "İslâm felsefesi" olarak niteleyip, sonuçta onun "İslâm'ın dinî ve manevî boyutuyla kökten ilişkili" olduğunu ileri sürmek, bu felsefeye kendisinde olmayan çok kuvvetli bir dinî boyut katmak demektir. Felsefe ve kelâm arasındaki ayırım herhangi bir ortaçağ Latin felsefesi araştırmacısının çok iyi bildiği bir konudur ve bu ikisi asla birbirine karıştırılmamalıdır: Arap felsefesi ne İbn Sînâ'dan önceki, ne de İbn Sînâ'dan sonraki dönemde İslâm kelâmıyla özdeştir. Arap felsefesi, İslâm kelâmının birtakım merkezî konularıyla (peygamberlerin bilgisi ve yüce varlığın sıfatlarının mâhiyeti gibi) ilgilendiği gibi, İslâm kelâmı da Arap felsefesinden bazı kavram ve yaklaşımları (temelde cedel ve bilgi felsefesi konularında) ödünç almış olabilir. Buna rağmen her ikisi de birbirinden ayrı olarak kalmış ve kelâm, vahyî bilgi temelinde büyük ölçüde farklı konuları cedelî ve hatâbî kavramlarla tartışırken; felsefe, felsefî bilgi temelinde felsefî konuları burhânî kavramlarla ele almıştır. Corbin, ilâhî aydınlanmanın yüce gerçekliği olduğunu düşündüğü şey uğruna bu ayırımı bulanıklaştırmak sûretiyle Arap felsefesini, İslâm tasavvufu ve kelâmından öte bir şey ifade etmeyen bir felsefe haline getirerek yanlışlıkla bu felsefenin esas unsuru olarak dikkatleri sadece "nübüvvet ve nebevî vahye" yöneltmekte (s. xv) ve mantık (hatâbe ve şiiri de ihtiva etmekte), fizik başlığı altında incelenen geleneksel konuların tüm bölümleri ve tabiî ki, var olması bakımından varlık olarak Aristotelesçi anlamda metafizik üzerine yazılmış yüzlerce cilt eseri görmezlikten gelmektedir. Son olarak Corbin'in İbn Rüşd'den sonra da devam etmesi açısından Arap felsefesi tarihi hakkındaki öncü nitelikteki eserinin, Arap felsefesiyle ilgilenen ilim adamlarında heyecan uyandırmaması hiç de şaşırtıcı değildir. Şayet İbn Rüşd sonrası Arap felsefesi, tamamen mistisizm ve kendini gerçekleştirme konusundaki birtakım beylik laflardan ibaretse, felsefî düşünceye sahip araştırmacıların bundan daha iyi ürünler ortaya koyacakları muhakkaktır.

Corbin'in yaklaşımının Arap felsefesinin sonraki dönemlerine dair çalışmalarda kendini gösteren engelleyici etkisi, İbn Sînâ'ya kadar uzanmıştır. İbn Sînâ'nın "Meşrıkî" veya "oriental" felsefesinin, yukarıda ele aldığımız gibi, mistik bir nitelikte olduğunu düşünen Mehren'in adımlarını izleyen Corbin, bir adım daha ileri giderek İbn Sînâ'nın, Sühreverdî'nin İşrâkîliğinin müjdeleyicisi ve gerçek kurucusu olduğunu ileri sürmüştür. Halbuki bizzat Sühreverdî İbn Sînâ'yı, Meşşâî doktrini anlamadan Meşşâîliğin peşinden gitmekle suçlamaktadır. Sonuçta Corbin'in 1960'ta *Avicenna and the Visionary Recital* adıyla İngilizceye çevrilen *Avicenne et le récit visionnaire* (Tahran-Paris 1954) isimli kitabıyla, Batı'da İbn Sînâ üzerine

yapılan ciddi çalışmalar oldukça azalmıştır. Zira filozoflar, bulmayı umdukları her şey, birisinin inancına bağlanmakla ilgili bir bâtınîlikten (*confessional esotericism*) ibaret olacaksa, bunları araştırma yönünde bir endişe ve merak da duymayacaklardır. Corbin'in yaklaşımı, filozofları, İbn Sînâ ve İbn Sînâ sonrası bütün Arap felsefesi üzerine çalışmaktan soğuttuğu gibi aynı özellik, birisinin inancına bağlanmakla ilgili bir bâtınîlikle yakından alakadâr olan ilim adamlarına da, şahsî, ahlâkî ya da dinî açıdan şovenist gündemlerini yoğunlaştırmaları noktasında da çekici gelmiştir. Bu yaklaşım, Arap felsefesini gerek felsefe tarihçileri gerekse İslâm âlimlerinin ulaşabileceği bir hale getirmediği gibi, Arap felsefesini kendi tarihî bağlamında bir felsefe olarak incelemekten de hayli uzaktır.

Son yirmi yılda artan bir popülariteye sahip olan bu yaklaşımın doğal neticesi (ki bu durum, gerek Batı'da ve gerekse İslâm dünyasında dinî köktenciliğin yükselişinin bir sonucudur) İslâm felsefe, kelâm ve tasavvufunun birbirleriyle çok yakın bir ilişki içinde olduğu ve bu ilimlerin ilham ve köklerinin genel olarak Kur'ân ve hadiste bulunduğu yönündeki düşüncedir. "İslâmî savunma" olarak isimlendirilebilecek bu yaklaşım, başta Seyyid Hüseyin Nasr olmak üzere pek çok Müslüman ilim adamı tarafından kabul görmektedir.[31] Bu durumda ilmî faaliyetin yerini bir inancın ikrarı (*confessionalism*) almaktadır.

Siyasî Yaklaşım

Son olarak kısaca, yirminci yüzyılda Arap felsefesine yönelik hatalı yaklaşımların üçüncü temel sebebini ele almaya çalışacağım. Sözkonusu sebep, Leo Strauss'un çoğunuz tarafından bilinen hermenötik yönteminin Arap felsefesini yorumlamada kullanılmasıdır. Corbin'in Arap felsefesini tamamen İşrâkîlik olarak yorumlama eğilimi, sözkonusu felsefenin mistik ve gayriaklî nitelikte olduğunu ileri süren eski oryantalist düşüncenin bir uzantısı olduğu gibi, Strauss'un yaklaşımı da Arap felsefesinin istisnasız bir şekilde din ve felsefe arasındaki ihtilafla ilgilendiği yönündeki eski oryantalist telakkînin bir devamı niteliğindedir. Corbin'in, Sühreverdî hakkındaki şahsî yorumlarının, bütün bir Arap felsefesine ilişkin kanaatlerine rengini vermesine izin vermesine benzer şekilde Strauss da

••••••

31 Mesela bkz. S.H. Nasr, "The Qur'ân and *Hadîth* as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", Routledge *History of Islamic Philosophy*, c. I, s. 27-39. Bu kitabın içindeki diğer pek çok makale de bu üç disiplin arasındaki ayırımı bulanıklaştırmaktadır. S.H. Nasr'ın ideolojik arka planı, teorik yönelimi ve modern İran entelektüel tarihindeki yeri hakkındaki bir tartışma için bkz. M. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*, Syracuse: Syracuse University Press, 1996, s. 120-130.

işe Maimonides'in *Delâletü'l-hâirîn*'e (*Şaşkınlara Kılavuz*) yazdığı girişten başlamış ve buradan anladıklarını tüm Arap felsefesine uygulamıştır.[32] Bahsi geçen girişte Maimonides "herhangi bir kitap veya derlemede görülebilecek çelişkili ve zıt ifadelere yol açan" çeşitli sebeplerin bir listesini vermekte ve görünüşteki bütün bu uyumsuzluk ve zıtlıkları bertaraf etmek için bu kitapların nasıl okunması gerektiği hakkında birtakım önerilerde bulunmaktadır.[33] Maimonides'in bu yaklaşımı aslında yeni bir şey değildir. Dinî metinlerin mecâzî yorumu en az Stoacılar kadar eskidir ve Maimonides'in zamanına kadar Ortadoğu'daki bütün dinî geleneklerde asırlar boyunca daima kullanılagelmiş bir uygulamadır. Felsefî metinler sözkonusu olduğunda ise bu metinlerdeki ve özellikle de Aristoteles'in eserlerindeki kapalılık, geç antikitede İskenderiye'deki Aristotelesçiler arasında doktrinel bir *yere* sahip olmuştur. Fârâbî de -diğer pek çok konuda olduğu gibi- bu konudaki İskenderiye öğretisini tamamen benimsemiş ve Aristoteles'in eserlerindeki kapalılığın sebeplerini şu şekilde izah etmiştir:

> Aristoteles üç sebepten dolayı kapalı bir üslup kullanmıştır. Birincisi, eğitilebilir olup olmadığını anlamak için öğrencinin tabiatını sınamak; ikincisi, felsefenin bütün insanlara yayılmasını önleyip sadece buna lâyık kimselere ulaştırılması ve üçüncüsü, [öğrencinin] zihnini araştırmanın zorluğuna hazırlamak.[34]

Bilindiği gibi Maimonides, Fârâbî'nin sâdık bir takipçisidir. *Delâlet*'e yazdığı girişte felsefî bir metnin nasıl okunması gerektiğine dair delilleri

••••••

32 Strauss'un Maimonides'in eserlerini okuma metoduna dair düşüncelerindeki gelişimin açık bir anlatımı için bkz. Rémi Brague, "Leo Strauss et Maimonide", *Maimonides and Philosophy*, ed. S. Pines, Y. Yovel, Dordrecht-Boston, MA: M. Nijhoff, 1986, s. 246-268; İngilizce tercümesi için bkz. "Leo Strauss and Maimonides", *Leo Strauss's Thought*, ed. A. Udoff, Boulder-CO-London: Lynne Reinner, 1991, s. 93-114. Hem Strauss hem de Maimonides hakkındaki literatür büyük bir yekûn tutmaktadır. Arap felsefesinin Strauss'un düşüncesine etkisi G. Tamer tarafından tahlil edilmiştir: *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne, Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden: Brill, 2001. Strauss'un tarihî/felsefî hermenötiğinin ideolojik arka planı ve bunun sağcı siyasetle olan ilişkisi hakkındaki ilginç bir tahlil G. Paraboschi tarafından yapılmıştır: *Leo Strauss e la destra americana*, Rome: Editori Riuniti, 1993, özellikle s. 70-78.

33 Bkz. S. Pines, *The Guide of the Perplexed*, s. 17.

34 Fârâbî, *Mâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi felsefeti Aristû*, Kahire 1910, s. 14 {Türkçesi: "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 109-116}; tercümesi için bkz. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill, 1988, s. 227.

büyük ölçüde Fârâbî'nin eserlerinden ve bu eserler içinde de özellikle *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*'den (*Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*) almıştır. Maimonides'in zamanına kadar bu deliller, İbn Sînâ tarafından sıklıkla kullanılıp yaygın hale getirilmek sûretiyle Arap felsefesinde kendisine zaten bir *yer* edinmişti.[35]

Tüm başarılarına rağmen Arap felsefesine dair eserleri okuyacak kadar iyi bir Arapçası olmayan ve dolayısıyla Arap felsefesini de bilmeyen Strauss, hem Maimonides'in girişinin tarihî bağlamını ve felsefî arka planını fark edememesi hem de Sokrat ve onun Atinalılar tarafından öldürülmesi üzerine yazdığı eserden oldukça etkilenmesi sebebiyle sözkonusu girişi, filozofların zulme uğrama ve Sokrat'la aynı akıbeti paylaşma korku ve endişesiyle, düşündüklerini açıkça söyleyemedikleri şeklinde yanlış bir biçimde yorumladı. Fârâbî'nin eserlerine dair analizlerinden hareketle değerlendirildiğinde, Strauss'un, Maimonides tarafından sözde savunulan bu tutumu bütün Müslüman filozoflara teşmîl ettiği görülecektir. Şayet Strauss'un tezleri ispat edilmek isteniyorsa, aslında Fârâbî bunun için hiç de uygun bir filozof değildir. Öncelikle Fârâbî bir bilim olarak kelâmı açıkça eleştirmekte ve ona tamı tamına bir ağız dalaşından (*street fighting*) daha fazla bir mevki atfetmemektedir. İkinci olarak genel anlamda dine de aynı ölçüde açık bir üslupla, toplumda sadece eğitimsiz kalabalıklar arasında sosyal düzeni tesis etmeye yönelik işlevsel bir rol vermektedir.

Strauss'un Arap felsefesine dair yorumu iki faraziyeye dayanmaktadır: Birincisi, Arapça yazan filozofların düşmanca bir çevrede çalıştıkları ve düşüncelerini İslâm diniyle uyumlu bir şekilde ortaya koymaya mecbur tutuldukları varsayımı; ikincisi, kendi gerçek felsefî düşüncelerini gizli olarak ifade etmek zorunda kaldıkları varsayımı. "[Onların metinlerini anlayabilmek için] önerilecek şey, sözkonusu metnin yazıldığı özel ortamı anlamamızı sağlayacak olan bir *anahtar*dır. Bu anahtar, din ve felsefe arasındaki çatışmayı dikkatli bir şekilde tahlil etmek sûretiyle elde edilebilir."[36] Bu bizi Strauss hermenötiğinin köklerine, yani bütün bir Arap felsefesini din ve felsefe arasındaki çatışmadan ibaret gören oryantalist bakış açısına götürmektedir. Zira, aksi takdirde Strauss'un görüşle-

••••••

35 Bu konunun İbn Sînâ ve selefleri bağlamında ele alınışı hakkında bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 225-234.

36 O. Leaman, "Does the Interpretation...", s. 525.

ri benimsenip de, dinî otoritenin sözde ortodoksisine karşı açıkça bir tehlike oluşturmayan mantık, (âlemin ezelîliği dışında) fiziğin bütün konuları ve benzeri alanlarda filozofların, asıl amaçlarını asla söylemedikleri nasıl iddia edilebilir?

Bu yaklaşım, sadece tarihî gerçeklerle çelişmesi sebebiyle -ki bırakın öldürülmeyi, *felsefî* görüşlerinden dolayı baskıya maruz kalan hiçbir filozof yoktur-[37] Müslüman Arap filozoflar için savunulamaz olmakla kalmamakta, Maimonides örneğinde de hataya düşmektedir. Zira Maimonides ve ailesi, onun filozof olmasından dolayı değil, -ki o devirde Maimonides 13-19 yaşlarındaydı- Yahudi olmalarından dolayı Muvahhidîlerin baskısına uğrayıp 1149'da İspanya'yı terk etmek zorunda kalmışlardır. Dahası, felsefeye İslâm toplumlarında düşmanca bakıldığını iddia etmek de açıkçası saçmadır. Çünkü felsefe İslâm tarihi boyunca farklı zaman ve mekânlarda 10 asırdan fazla bir süre faaliyetini sürdürmüştür (bu çalışmanın sonundaki tabloya yeniden bir göz atmak öğretici olacaktır). Diğer yandan şu gibi ifadelere ve Straussçu yorumun bütün yapısının üzerine oturduğu, kesin delilmiş gibi sunulan temsilî varsayımlara rastlamak da mümkündür:

> İslâm siyaset felsefesiyle *her zaman*, İslâm toplumu tarafından kabul edilen vahiy ve sünnete aykırı hareket etmemeye aşırı derecede özen gösterilen bir yapı içinde meşgul olunmuştur. Zira gerek vahiy gerekse sünnet, sözkonusu toplumun dinî hayatının nasıl olması gerektiğine dair emir ve yasaklar koyduğu gibi, din-dışı davranışları için de kural ve prensipler vaz' etmiştir.[38]

Bu genel-geçer değerlendirme kendini, vâkıayı olduğu şekliyle aktarıyormuş gibi sunmaktadır. Halbuki bu iddiayı destekleyecek birinci ya da ikinci derecede herhangi bir kaynağa atıf yoktur. Sözkonusu yapının "her

••••••

37 Bu bağlamda çoğunlukla yer verilen bir örnek olan Sühreverdî (ö. 1192) (en son Griffel tarafından kullanılmıştır, *Apostasie*, s. 358), Halep dışından birisi olması hasebiyle, Selahaddin'in oğlu Melik Zâhir'in sırdaşı ve yönlendiricisi olarak mahallî *ulemâ*nın yerini gaspettiği için öldürülmüştür. Ebu'l-Me'âlî el-Meyânecî'nin (ö. 1131; Griffel'in kitabında da yer verilmiştir) öldürülmesi ise felsefî görüşlerinden dolayı değil, Beyhakî'nin belirttiğine göre "vezir Ebu'l-Kasım el-Enesâbâzî ile arasındaki husûmetten kaynaklanmaktadır"; bkz. M. Meyerhof, "Ali al-Bayhaqî's Tatimmat Siwan al-Hikma", *Osiris*, sy. 8 (1948), s. 175.

38 Ch.E. Butterworth, "Rhetoric and Islamic Political Philosophy", *International Journal of Middle East Studies*, sy. 3 (1972), s. 187 (vurgular bize ait).

zaman" böyle olduğu varsayıldığından, onu kanıtlayacak bir örnek bulmak kolay olacaktır. Ne var ki, bu tür yazarlar tarihle pek ilgilenmemektedirler. Özünde gayriaklî bir tabiata sahip olduğu için İslâm'da felsefenin neşv ü nemâ bulamayacağı şeklindeki taraflı oryantalist yaklaşımdan hareket eden bu yazarlar, bu telakkîye, bahsi geçen örnekte ortaçağ Yahudi âlimlerinin sözde hermenötiklerinden seçtikleri yanlış yorumları ekleyerek ulaşmaktadırlar. Bu tür iddiaların dayanağı olan, "İslâm"ın rasyonel felsefî düşünceye düşman olduğu tasavvuru aslında bir ölçüde İslâm ve Sâmi ırkı karşıtı önyargıya, bir ölçüde de tarih boyunca İslâm toplumlarında yaşanan sosyal gerçeklikten bî-haber olmaya dayanan oryantalistik bir tasavvurdur.[39]

Buna rağmen Strauss'un teorisi Arap felsefesi araştırmacıları arasında taraftar buldu. Bunun, az önce bahsettiğim iki ana varsayımın doğal bir neticesi durumundaki iki temel olumsuz sonucu ortaya çıktı. Öncelikle bu telakkî, taraftarları arasında, Arap felsefesine ait metinleri okuduklarında bir hermenötik serbestiyet ya da keyfîlik yarattı. Bu aslında şu anlama gelmektedir: Eğer filozofun söylediklerinin asıl düşüncelerini ifade etmediği ve daima gerçek düşüncelerini gizlediği varsayılırsa, o filozofa ait metin nasıl anlaşılabilecektir? Başka bir ifadeyle, filozofun sözde gizli düşüncelerini açığa çıkaracak "anahtar" nasıl bulunacaktır? Şüphesiz Straussçular her zaman doğru anahtara sahip olduklarını ve satır aralarını doğru bir şekilde okuyabildiklerini iddia etmektedirler. Ancak onların bu iddiaları ne sözkonusu teşebbüslerinin keyfîliğini ne de oyunun bir kuralı olmadığı için, herhangi birinin felsefî bir metin hakkındaki yorumunun eşit derecede geçerli olacağı gerçeğini gizleyebilmektedir.[40] Bu hermenötik serbestiyetin sonucu ise bir grup Straussçu ilim adamının kendilerinde, son derece temel düzeydeki filolojik kuralları ve tarihî araştırmayı bile gözardı edecek bir özgürlük hissetmeleridir. Bu

••••••

39 Straussçu yaklaşımın oryantalistik kökleri O. Leaman tarafından ele alınmıştır: "Orientalism and Islamic Philosophy", Routledge *History of Islamic Philosophy*, c. II, s. 1145-1146.

40 Yorumun değişmez bir kriterinin olmadığı durumda aşırı yorumun edebiyat açısından patalojisi Umberto Eco tarafından tahlil edilmiştir (*Interpretation and Overinterpretation*, R. Rorty, J. Culler, C. Brooke-Rose ile birlikte, Cambridge: Cambridge University Press, 1992 içindeki makalesinde). Eco, bu tutumun paranoyik ve sabit fikirli tabiatını makalesinde gözler önüne sermektedir (mesela bkz. s. 48). Her ne kadar Eco, Strauss'a atıfta bulunmasa da, yaptığı tahliller, Straussçu teşebbüsü hem tarihî olarak bilindik bir geleneğe hem de ideolojik bir çerçeveye yerleştirmek açısından son derece önemlidir.

ilim adamları Arap felsefesine ait metinleri Eflâtun ve Aristoteles'inkilerle karşılaştırırken, sanki Arap filozoflar Aristoteles ve Eflâtun'a ait bugün bizim kullandığımız Grekçe metinlerin aynısını kullanmışlar ve Antik Yunan toplum ve müesseseleri hakkında bizimle aynı düşünceye sahiplermiş gibi hareket etmektedirler. Bu durumda ise Arap filozofların Yunan felsefî metinlerini anlamalarını belirleyen bütün tarihî ve filolojik etkenler ortadan kalkmaktadır: Mütercimlerin yanlış anlamaları, yazım hataları, bilinenden hareketle yapılan tahminler, klasik Yunan felsefesi ile Arap {felsefesinin} başlangıcı arasındaki on iki asırdan fazla bir sürede biriken yoruma dayalı ilave ve açıklamalar, her bir Arap filozofunun döneminde geçerli olduğu şekliyle Arapça kavram ve ifadelerin semantik ve çağrışımsal alanı gibi etkenler.[41] Söylemek bile gereksiz ama, bu tür analizlerin sonucu, tarihî nitelikteki bir ilmî faaliyetten ziyade *edebiyat*a daha yakındır.

Filozofların gerçek amaçlarını gizledikleri varsayımı, aynı ölçüde savunulamaz bir diğer saçma sonuca yol açmaktadır. Şayet filozoflar amaçlarını metinde gizleyebiliyor ve bunu sadece diğer filozoflar anlayabiliyorsa bu, İslâm toplumlarının on asrı geçen tarihleri boyunca yalnız birkaç düzine son derece akıllı kimsenin -yani filozofların- bunu başarabildiği ve filozofların asıl maksatlarını kendilerinden gizlemeyi becerebildikleri geri kalan binlerce "din" âliminin, satır aralarını okuyamayan tam anlamıyla aptal kimseler olduğunu varsaymak olur.[42]

••••••

41 Örnek olarak şu kitap değerlendirmelerine bkz.: (a) Ch.E. Butterworth'un *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics* (Princeton-NJ: Princeton University Press, 1986) kitabı hakkında J.N. Mattock (*Classical Review*, sy. 37 [1989], s. 332-333) ve D. Gutas'ın (*Journal of the American Oriental Society*, sy. 110 [1990], s. 92-101) değerlendirmeleri; (b) J. Parens'in *Metaphysics as Rhetoric* (Albany: SUNY, 1995) adlı kitabı hakkında D. Gutas'ın değerlendirmesi (*International Journal of Classical Tradition*, sy. 4 [1998], s. 405-411). Butterwoth'un değerlendirmeme yazdığı cevap, yöneltilen ithamlardan birisine bile karşılık veremese de, Straussçuların müptelası oldukları -bir önceki dipnotta bahsedilen- aşırı yorumun siyasî çerçevesini göstermektedir. Bkz. Butterworth, "Translation and Philosophy: The Case of Averroes' Commentaries", *International Journal of Middle East Studies*, sy. 26 (1994), s. 19-35; krş. a.mlf., "De la traduction philosophique", *Bulletin d'Études Orientales*, sy. 48 (1996), s. 77-85.

42 "Ibn Tufeyl on İbn Sînâ" adlı makalemde de kullandığım (s. 223, dipnot 2) konuyla son derece ilgili bir örnek, M. Mehdi tarafından, Arapça "Felsefî Literatür" hakkında yazdığı makalesinde yer verilmektedir (*Religion, Learning and Science in the Abbasid Period* [The Cambridge History of Arabic Literature], ed. M.J.L. Young v.dğr., Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 76-105). Mehdi, İbn Tufeyl'in *eş-Şifâ*'nın girişinde İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefeye yaptığı atfı "bir kimsenin *eş-Şi-* ➜

Straussçu yaklaşımın ikinci olumsuz sonucu, filozofların sözde gizli maksatlarını anlamanın anahtarının siyaset olduğu varsayımıdır. Zira Arap felsefesinin din ve felsefe ilişkisinden ibaret olduğu farzedildiğinden ve özellikle İslâm'da (Yahudilik'te de olduğu gibi. Ancak ortaçağ Katolikliğinde durum böyle değildir) nass (*canon*) ile örfî/medenî hukuk (*civil law*) arasında bir ayrılık olmadığından, "felsefe herhangi bir kanunun kusurunu gösterdiğinde" bu, İslâm dinine ait kanun olacaktır ki,[43] Arap filozoflarının asıl düşüncelerini güya gizlemelerinin sebebi, siyaset hakkında yazmaları ve yaptıkları şeyin özde siyaset felsefesi olmasıdır. Dolayısıyla İbn Rüşd'e kadarki bütün Arap felsefesinin bir siyasî çerçeveye sahip olduğu düşünülmektedir. Müsaadenizle Arap felsefesi araştırmacıları arasında Straussçu yaklaşımın önde gelen takipçilerinden biri olan Muhsin Mehdi'den bir alıntı yapmak istiyorum:

> Felsefe, İslâm içindeki uzun tarihi boyunca, felsefe yapanlarca bir felsefe problemi olarak dinin (vahiy, nübüvvet ve ilâhî hukuk) araştırma ve yorumunu içeren bir bilimler bilimi olarak anlaşıldı. (...) İslâm felsefesinin klasik döneminde din (ki kelâm ve usûl-ı fıkhı içermektedir) siyaset felsefesinin ortaya koyduğu çerçevede araştırıldı. (...) Bu siyasî çerçeve klasik dönem sonrasında büyük ölçüde terk edildi (...) ve yerini İslâm mistisizmi tarafından oluşturulan yeni bir çerçeve aldı.[44]

Bu iddialar son derece temelsiz deliller üzerine kurulmuştur. Aslında klasik, yani İbn Rüşd öncesi dönemde sözde "siyaset" felsefesi üzerinde

••••••

fâ ve Aristoteles'in eserlerini 'dikkatli' bir şekilde okuması gerektiği" yönünde anladığını iddia etmektedir. Devamında Mehdi, İbn Tufeyl'in bundan dolayı sözkonusu kitapların "zahiri" ile "derin anlamı" arasında bir ayırıma gittiğini ve bu ayırımı üç amaç için kullandığını belirtmektedir: "Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te ortaya koyduğu meselelerden herhangi biriyle açıkça ilgilenmeyi önlemek", "Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının zahirî anlamıyla ilgilendiğini (...) îmâ etmek" ve "felsefî eserleri Gazzâlî gibi kimselerin meraklı bakışlarına karşı korumak" (s. 101). Bu tahlil, İbn Tufeyl'in, Gazzâlî çapındaki İslâm âlimlerinin söz cambazlıklarıyla aldatılabilecek kadar aptal olduğunu düşündüğünü varsaymaktadır ki bu, problem olarak bile dikkate alınmayacak bir düşüncedir.

43 Bu yaklaşıma dair bir ifade için bkz. *Medieval Political Philosophy*'nin (New York: The Free Press, 1963) R. Lerner ve M. Mehdi tarafından yazılan girişi (s. 14).

44 Muhsin Mehdi, M.W. Wartofsky ile beraber *The Philosophical Forum*'da (sy. 4 [1973], s. 4) editörlerin notu olarak bunu ifade etmiştir. Mehdi daha sonra bu yaklaşımını, *The Political Orientation of Islamic Philosophy*'de genişletmiştir: Washington DC [Occasional Papers Series, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University] 1982.

mütemâdiyen çalışılan tek Arap filozofu Fârâbî'dir. Ne kadar geniş bir hayal gücünüz olursa olsun, Fârâbî dışında "siyaset filozofu" olarak nitelenecek başka bir filozof yoktur. Bu noktada konuyla ilgili güzel bir örnek, Muhsin Mehdi ve Ralph Lerner tarafından birlikte hazırlanan *Medieval Political Philosophy* adlı metin kitabıdır. Her ikisi de Straussçu olan yazarlar bu kitapta, uzaktan da olsa siyasî bir nitelik taşıdığı düşünülebilecek bütün metinleri biraraya getirmeye çalışmışlardır. Sözkonusu antoloji Fârâbî dışında İbn Sînâ, kısa bir risâlesiyle İbn Bâcce, İbn Tufeyl'den seçmeler ile İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl*'ini içermektedir. Sonuncu eser, daha önce ele aldığımız gibi siyaset felsefesiyle değil, İslâm hukukuyla ilgilidir. İbn Tufeyl'in *philosophus autodidactus* hakkındaki felsefî romanı epistemolojik bir hikâyedir. İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-mütevahhid*'i ise Fârâbî'nin ortaya koyduğu şekliyle erdemsiz bir toplumda kişinin kurtuluşa nasıl ulaşabileceğine dair muğlak bir metindir. İbn Sînâ'ya gelince, seçilen metinlerin siyaset felsefesiyle uzaktan yakından bir alakası olmayıp, daha önce Maimonides örneğinde ele aldığımız üzere, peygamberlere vahyolunan metinlerin mecâzî yorumlarıyla ilgilidir. Lerner ve Mehdi tarafından bu derlemede biraraya getirilen on sözde "siyasî" metinden sadece ikisinin tamamına yer verilmiş -bunlardan biri de İbn Rüşd'ün fıkhî risâlesidir-, geriye kalan {sekiz metin} ise toplumsal sorunlara veya nübüvvete dair fragmanlar şeklinde esere alınmıştır. Siyaset felsefesiyle hiçbir ilişkisi olmayan, içinde bulundukları asıl metinlerin bağlamından koparılmış, fragmanlar şeklindeki bu metinler, Arapça'da siyaset felsefesine dair önemli eserlerin bulunduğu şeklinde yanlış bir izlenim yaratmıştır.

Meselenin aslı ise, kavramlar yerli yerinde kullanıldığı takdirde Arapça'da İbn Haldun'dan önce siyaset felsefesi diye bir şeyin olmadığıdır. Başka bir deyişle, Arap felsefesinde toplum yapısı içinde kendi dinamiklerine göre işleyen özerk unsurlar olarak siyasî fâilleri, seçimleri ve müesseseleri inceleyen bağımsız bir çalışma alanı yoktur.[45] Fârâbî'de gördüğümüz erdemli ve erdemsiz yönetimler üzerine yapılan tartışmanın merkezinde ise sudûrcu metafizik ve Fârâbî tarafından geliştirilen İskender

••••••

45 İslâm'da böylesine bir siyaset felsefesi bulmaya oldukça meyilli olan ilim adamları bile, bunu belgelendirme konusunda ciddi güçlüklerle karşı karşıyadırlar ve bu sebeple konuyu, Arap felsefesinin siyasî "boyutları" şeklinde isimlendirerek ele almaktadırlar; bkz. Ch.E. Butterworth editörlüğünde biraraya getirilen makaleler: *The Political Aspects of Islamic Philosophy* [Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi], Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. {Türkçesi: *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999}.

Afrodisî'nin akıl (aklî faaliyetle ilgili) teorisi bulunmaktadır. Bu noktada Fârâbî'den kısa bir pasaja yer vereceğim:

> Aristoteles'in *De Anima*'sında {*Kitâbü'n-Nefs*} belirtildiği gibi [insan] müstefâd akla sahip olmak sûretiyle fa'âl akılla ittisâl kurabilir. (...) İnsanın eşya ve fiilleri tarif edip onları mutluluğa doğru yönlendirmesini sağlayan güç, fa'âl akıldan edilgin akla sudûr eder. Fa'âl akıldan edilgin akla doğru olan bu sudûr, müstefâd akıl vasıtasıyla gerçekleşebilir ki o da vahiydir. Fa'âl akıl, İlk Sebeb'in varlığından sudûr ettiği için, İlk Sebeb'in fa'âl akıl aracılığıyla insana vahyettiği söylenebilir. Bu insanın yönetimi en üstün yönetimdir ve bunun dışındaki bütün insanî yönetimler ikinci derecede olup bu yönetimden varlığa gelmişlerdir. (...) Bu yöneticinin kurallarıyla yönetilen insanlar erdemli, iyi ve mutlu insanlardır. Eğer bu insanlar bir millete mensuplarsa, o millet erdemli bir millettir. Eğer bu insanlar tek bir [şehirde] toplandılarsa, herkesi böyle bir yönetim altında toplayan [şehir] de erdemli bir şehirdir.[46]

Fârâbî'nin sözde "siyaset felsefesi"nin aklî temelleri, İslâm dünyasındaki gerçek siyaset filozofu İbn Haldun'un konuyla ilgili şu sözleri sayesinde daha iyi anlaşılabilir:

> Filozoflar 'şehir yönetimi' (*es-siyasetü'l-medeniyye*) ile kısacası, bir sosyal teşekkülün her bir üyesinin sahip olması gereken *ruh ve karakter idaresini/düzenini* kasdetmektedirler. Neticede insanlar bunu tam anlamıyla gerçekleştirirlerse, herhangi bir yöneticiye ihtiyaçları kalmaz. Onlar, bu gereklerin yerine getirildiği sosyal teşekküle 'erdemli şehir' (*el-medînetü'l-fâzıla*) demektedirler. Bu ilişkide dikkate alınan kurallara ise 'şehir yönetimi' denmektedir. *Onlar bununla, bir sosyal teşekkülün üyelerinin kamu yararına yönelik kanunlar yoluyla idare edildiği yönetim şeklini kasdetmemektedirler. Bu ondan farklı bir şeydir.* Filozofların 'erdemli şehri', nâdir olarak gerçekleşen ve gerçekleşme (*vukû*) ihtimali uzak olan bir şeydir. Onlar bunu sadece bir varsayım olarak tartışmaktadırlar.[47]

İbn Haldun'un vurguladığım ifadeleri onun, filozofların siyaset felsefesine uygun bir şey kaleme aldıklarını reddettiğini açıkça ortaya koy-

••••••

46 *The Political Regime* veya *The Principles of Beings*, Lerner ve Mehdi'nin *Medieval Political Philosophy* adlı kitabında geçtiği şekliyle (s. 36-37) yer verilmiştir.

47 Ibn Khaldûn, *al-Muqaddima*, ed. M. Quatremere, Paris: B. Duprat, 1828, c. II, s. 127; tercüme F. Rosenthal'ın Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah* adlı eserinden alınmıştır (2. bsk., Princeton-NJ: Princeton University Press, 1967, c. II, s. 138).

maktadır: "O", İbn Haldun'un ele aldığı şeyden "farklı bir şeydir." İbn Haldun'un *Mukaddime*'sindeki pek çok şeye ihtiraz kaydı konabilir, ancak burada tartışılan mesele yanında İslâm medeniyeti hakkındaki genel bilgi ve vukûfiyet anlamında da Arap felsefesi tarihçileri, Strauss yerine İbn Haldun'u takip etme akıllılığını göstereceklerdir. Buna rağmen Corbin'in İbn Sînâ hakkındaki işrâkî yorumunun hâkimiyetinin uzun süre İbn Sînâ'ya dair temel araştırmalara engel olması gibi, Fârâbî hakkındaki Straussçu yorumun hâkimiyeti de bu son derece önemli filozof hakkındaki temel çalışmalar üzerinde tüyler ürpertici bir etkiye yol açmıştır. Dahası, Mehdi'nin yukarıda yer verdiğim ifadelerinde de görüldüğü üzere, bu iki yaklaşımın bütün Arap felsefesi çalışmalarını inhisarları altına aldığı görülmektedir: Straussçular klasik dönemle ilgilenirken klasik sonrası dönemi ise İşrâkîlere bırakmaktadırlar. Çok sayıdaki ihmal ve kusurlarıyla beraber eski oryantalist yaklaşımın sonucu olan bu çalışmaların yaygınlığı ve sözkonusu yaklaşımın hâlâ hüküm süren iki ürünü yani Straussçu ve İşrâkî tutum, Arap felsefesi hakkında anlatılan pek çok yanlışın sebebini izah etmektedir.

Bu şartlar altında incelendiğinde, Arap felsefesinin felsefe tarihçileri ile Arap dili ve İslâm araştırmaları alanında çalışan diğer ilim adamlarının henüz ilgisine mazhar olamamış olması noktasında bizim, yani Arap felsefesi araştırmacılarının ve bizâtihî alanın kendisinin başarısızlığı hiç de şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla yapılması gereken çok şey var. Yirmi birinci yüzyılda ilim adamlarının çabalarının, on asırlık tarihinde ortaya konulmuş Arap felsefesine ait yüzlerce önemli metnin neşir ve tercümesi yanında, bunlar üzerinde yapılacak çalışmalara yoğunlaşmasını umuyorum. Bu, yirmi ikinci yüzyılda yazacağımız ciddi bir Arap felsefesi tarihinin üzerine oturacağı zarurî malzemeyi ortaya koyacaktır.

Zeyl

Bu konuşma, Arap felsefesi tarihinin tarih yazımıyla ilgili çalışmalara başlangıç mâhiyetinde özet bir yaklaşım sunmaktadır. Bu konu daha önce, arka planları ne olursa olsun formasyonlarını Batılı entelektüel gelenek içinde almış Arap felsefesi araştırmacıları da dâhil, takdire değer herhangi bir çalışmada ele alınmadı. Halbuki bu konu, hakkında çok sayıda önemli ve ileri düzeyde eserin kaleme alındığı daha geniş bir alanın, yani felsefe tarihi yazımının bir parçasıdır. Mesela bu bağlamda şu derlemelerdeki ufuk açıcı makalelere bakılabilir: *The Historiography of the*

History of Philosophy, History and Theory, Beiheft 5 ('s-Gravenhage: Mouton&Co., 1965); J. Ree, M. Ayers ve A. Westboy, *Philosophy and Its Past* (Sussex: The Harvester Press, 1978); R. Rorty, J.B. Schneewind ve Q. Skinner, *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); G. Boss, *La philosophie et son histoire* (Zurich: Éditions du Grand Midi, 1996). Bu son eser yirminci yüzyılda bu konuyla ilgili bütün literatürü kapsayan bir bibliyografya içermektedir (s. 327-349). Arap felsefesi tarihi yazımıyla ilgili başarılara (veya bu konuşmada ele almaya çalıştığım gibi eksikliklere) dair bir perspektif kazanmak için bu alanın da aynı türden ayrıntılı araştırmalara konu edilmesi gerekmektedir. Bu yönde paha biçilmez bir kaynak ve bir başlangıç noktasına sahibiz. Bu kaynak Hans Daiber'in *Bibliography of Islamic Philosophy* (I-II, Leiden: Brill, 1999) adlı mükemmel eseridir (krş. bu kitap hakkında yazdığım değerlendirme: *Journal of Islamic Studies*, sy. 11 [2000], s. 368-372). Başlangıç noktası ise Daiber'in aynı eser içindeki "What is the Meaning of and to What End Do We Study the History of Islamic Philosophy? The History of a Neglected Discipline" (s. xi-xxxiii) başlıklı makalesidir. Bu makalede Daiber, ortaçağdan günümüze kadar geçen sürede yazılan Arap felsefesi tarihlerine dair dört başı mamur açıklamalı bir bibliyografya sunmaktadır. Dipnotlardaki bazı atıflar soru işaretleri uyandırsa veya meseleler bu umuma açık konuşmada lâyıkıyla ifade edilememiş olsa da elinizdeki denemenin, bu konuda bir tartışmanın başlamasına yardımcı olmasını umuyorum.

Anahatlarıyla Arap Felsefesi (IX-XVIII. YÜZYILLAR)

	Kindî Yeni-Eflâtunculuğu	Bağımsız/Eklektik	Bağdat Meşşâîleri
800			
	Kindî		
900	Serahsî	Sâbit b. Kurre	
	Ebû Zeyd el-Belhî	Ebû Bekir er-Râzî	Mettâ b. Yunus
	İsaac Israeli	Bekr el-Mevsılî	Fârâbî
			Yahyâ b. Adî
	Âmirî		Ebû Süleyman es-Sicistânî
1000		Miskeveyh	İsa b. Zur'a
			İbnü'l-Hammar
			İbnü's-Sehl
	Salamon b. Cebirol		Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib

İ B N S Î N Â (ö. 1037)

	İbn Sînâcılığın Ana Gövdesi *(Horasan ve İran'daki Doğrudan Talebeleleri)*	İbn Sînâ Karşıtı Meşşâîler *(Endülüslüler: Fârâbî Çizgisi)*	& Diğerleri *(Bağdatlılar)*	İşrâkî İbn Sînâcılık
	Behmenyâr			
	Ma'sûmî			
	Cüzcânî			
	İbn Zeyle			
1100	Levkerî			
	Îlâkî	İbn Bâcce		
	Ömer b. Sehlân es-Sâvî		Ebu'l-Berekât	
	(Takipçiler), (←Muhalifler→)			
	‹Gazzâlî›			
	‹Şehristânî›	İbn Tufeyl		
	Abraham b. Dâvûd	İbn Rüşd		Sühreverdî
1200	‹Fahreddin er-Râzî›	Maimonides		
	Âmidî	İbn Tumlûs	Abdüllatif	
	‹Ömer es-Sühreverdî›			
	Kemaleddin b. Yûnus			
	Antakyalı Master Theodore			
	Hûnecî			
	Ebherî			
	Nasîruddîn et-Tûsî	İbn Seb'în		İbn Kemmûne
	Kâtibî			Şehrezûrî
	Urmevî			
	Şemseddin es-Semerkandî			
	İbn Vâsıl el-Hamevî			
1300	Tüsterî			Kutbuddîn eş-Şîrâzî
	Hillî			
	‹İbn Teymiyye›			
	Tahtânî	**(Osmanlı Okulu)**	**(Hindistan Okulu)**	
1400	Cürcânî	Şemseddin Fenârî		
	Nureddin b. el-Cürcânî	Kadızâde-i Rûmî		
		Ali Kuşçu		İbn Ebî Cumhur Ahsâî
	Hüseyin el-Meybûdî	Hocazâde		
1500		İbnü'l-Müeyyed	Abdullah Tulumbî	Devvânî
		Mîrim Çelebi		Deştekî
		İbn Kemal Paşa	Muhammed el-İlmî	Lârî
		Kınalızâde Ali Çelebi		
				(İsfahan Okulu)
1600			Mahmud Cavnpûrî	Mir Dâmad
			Abdülhakim es-Siyalkûtî	Molla Sadrâ Şirâzî
				Ahmed Alevî
			Mir Zâhid el-Herevî	Muhsin Feyz
		Es'ad Yanyevî	Bihârî	Abdürrezzak Lâhîcî
1700			Sihâlevî	Kadı Sa'îd Kummî
			v.dğr.	v.dğr.

İBN SÎNÂ, sadece İslâm medeniyetinin değil, tüm zamanların en büyük zekâlarından birisidir. Âlem ve insana dair bütüncül bir resim ortaya koyan felsefî sistemi, hem muhteva hem de yöntem açısından İslâm felsefesinin zirvesini teşkil etmektedir. Bu felsefî sistem İslâm dünyasında olduğu kadar Batı'da da uzun süre etkinliğini sürdürmüştür. İslâm dünyasında 18. yüzyıla kadar devam eden "İbn Sînâcı felsefe geleneği" ile Batı'da ortaya çıkan "Latin İbn Sînâcılığı" bunun en açık göstergesidir.

İbn Sînâ'nın Mirası, İslâm felsefe birikiminin keşfi yönündeki çabalara küçük de olsa bir katkıda bulunmak amacıyla, Yale Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü başkanı Prof. Dimitri Gutas'ın İbn Sînâ hakkında yazdığı makalelerin Türkçe tercümelerini biraraya getirmektedir. Gutas, bu kitabı oluşturan makalelerinde, İbn Sînâ'yı merkeze alarak İslâm felsefesi mirasının daha sağlıklı ve doğru bir şekilde nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair özgün nitelikli ve ufuk açıcı görüşler ortaya koymaktadır.

ISBN 975-8740-13